El mago del norte

J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno

ISAIAH BERLIN

Isaiah Berlin, original historiador de las ideas, rescata la inquietante figura de uno de los más incondicionales adversarios de la Ilustración, Johann Georg Hamann. El trabajo de Berlin no solo saca a la luz un nuevo capítulo del pensamiento reaccionario —en el que Hamann ocupa sin duda un lugar destacado—, sino que sugiere ciertas dimensiones de la reflexión y la expresión que fueron suprimidas por las ideas ilustradas. Hamann, al señalar estas pérdidas —en el ámbito de la creencia, el lenguaje y la corporalidad —, es principalmente un crítico insobornable de todo exclusivismo. La obra y la figura del Mago del Norte —sobrenombre que complacía a Hamann— da que pensar, en especial, en el alcance que Berlin ofrece a sus ideas. «Soy un admirador de los enciclopedistas, los grandes materialistas liberales del siglo XVIII que llevaron a cabo la tarea de burlarse y minar una gran cantidad de cosas oscurantistas y odiosas en la Europa de la época […]. Voltaire fue el liberador más grande de los tiempos modernos». El homenaje de Isaiah Berlin a la Ilustración es inequívoco —escribe Henry Hardy en el prólogo a la edición española de esta obra—. Sin embargo, en su reflexión hay una línea crítica al pensamiento ilustrado, particularmente a su confianza en la construcción por la razón humana de un saber «completo». Una crítica similar podemos encontrar en Popper, pero la reflexión de Berlin presenta características propias, nada afines al carácter popperiano: su atención a las fuentes y al desarrollo del Romanticismo, y su preocupación por la diversidad de las culturas.

Isaiah Berlin

El mago del norte

J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno

ePub r1.0
Titivillus 11.10.2024

Título original: *The Magus of the North. J. G. Hamann and the origins of Modern Irrationalism*
Isaiah Berlin, 1993
Traducción: Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

El mago del norte

Prólogo a la edición española
    Isaiah berlin, la ilustración y el fenómeno romántico

Bibliografía de isaiah berlin
    A) textos de isaiah berlin traducidos al castellano
    B) libros no traducidos
    C) entrevistas

Prefacio del editor
    Prefacio del autor

Introducción

Vida

El núcleo central

La ilustración

El conocimiento

El lenguaje

El genio creador

Pensamiento político

Conclusión

Apéndice

Nota bibliográfica sobre hamann
    Traducciones de textos de hamann
    Libros sobre hamann

Sobre el autor

Notas

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

ISAIAH BERLIN, LA ILUSTRACIÓN Y EL FENÓMENO ROMÁNTICO

I

«Soy un admirador de los enciclopedistas, los grandes materialistas liberales del siglo XVIII que llevaron a cabo la tarea de burlarse y minar una gran cantidad de cosas oscurantistas y odiosas en la Europa de la época [...]. Voltaire fue el liberador más grande de los tiempos modernos»[1].

El homenaje de Isaiah Berlin a la Ilustración es inequívoco. Sin embargo, en su reflexión hay una línea crítica al pensamiento ilustrado, particularmente a su confianza en la construcción por la razón humana de un saber *completo*. Una crítica similar podemos encontrar en Popper[2] pero la reflexión de Berlin presenta características propias, nada afines al talante popperiano. Una de ellas, la atención que presta a las fuentes y al desarrollo del Romanticismo; otra, estrechamente vinculada a la anterior, es su preocupación por la diversidad de las culturas. Las dos sugieren otras tantas carencias implícitas en el pensamiento ilustrado: la insuficiente consideración de los mundos individuales y su inadvertencia de la pluralidad que, por obra de los mismos valores ilustrados, habría de presidir la convivencia en las sociedades modernas.

La Ilustración, dice Berlín en el mismo contexto del elogio que acabamos de citar, fue «demasiado inconsciente o indiferente a la naturaleza compleja de las sociedades modernas»[3]. Su confianza en la razón le hace incurrir en el pecado de los que Montesquieu

llamó *grandes simplificadores*. La contrapartida la busca Berlín en pensadores como Vico o en el movimiento *Sturm und Drang*.

En este contexto se sitúa su monografía sobre Hamann. Berlín no disimula el irracionalismo ni el carácter estrictamente reaccionario de Hamann ni pretende encontrar soluciones en su metafísica y ni siquiera intenta ser portavoz de su pensamiento: Berlín quiere ser con su libro un testigo. Testigo de lo que él mismo llama «tropas irregulares de la civilización»[4]. En ellas desde luego están las raíces de quienes, impulsados por el miedo a la autonomía de los seres humanos, animan el pensamiento reaccionario de la Europa decimonónica e influyen en los regímenes fascistas o corporativos del siglo XX. Pero también está la rebeldía de los que, como Hamann, señalan el potencial de exclusión —y, por tanto, de crueldad— que hay en todo monismo, incluido el que se construye sobre bases racionales.

El núcleo central de la obra de Hamann, piensa Berlín, tiene implicaciones libertarias porque combate a la vez las posiciones dogmáticas —del absolutismo y de las Iglesias de la época, sobre todo la romana— y las ilustradas en la medida en que —teórica o prácticamente— se apoyan en un horizonte monista y dan por hecho que puede construirse un saber completo, cuya presunta capacidad para responder a toda pregunta y para resolver todo problema termina por ignorar la misma capacidad individual de interrogar o cuestionar. Hamann señala, pues, que el peligro es doble. Más radicalmente: Hamann sugiere que una de las oposiciones que han animado al pensamiento moderno, la que opone tradición y razón, conservadurismo y progreso, arcaísmo y modernización puede estar viciada de raíz. Y no porque ambas opciones sean iguales o porque la oposición carezca de sentido —a fin de cuentas, los fundamentalismos, herederos de las posiciones dogmáticas, siguen ofreciendo hoy una triste cosecha de crueldad y sinsentido—, sino porque con demasiada frecuencia tal oposición se ha concebido como enfrentamiento entre dos visiones del mundo completas y antagónicas y ese es un enfoque erróneo.

Si el legado básico de la Ilustración es el ejercicio autónomo de la racionalidad humana, es preciso reconocer que este puede realizarse por hombres y mujeres desde las más diversas formas de vida, universos de valores y constelaciones de fines. La variedad de

estos contextos no debe ignorarse y sería peligrosamente ingenuo pensar que las diferencias que los separan pueden preverse de antemano. Reconocer la autonomía del pensamiento rumano, entonces, no es construir una nueva visión global del mundo cuyo centro fuera la razón, sino que es una nueva actitud que reconoce que el ejercicio de la racionalidad, sin duda sometido a la prueba y al contraste, corresponde a cada individuo. Este ejercicio, además, no se realiza en condiciones ideales, sino en contextos históricos, culturales y biográficos concretos e impredictibles. Esto no solo dista de la pretensión de un saber completo sino que la contradice.

Hay algo más. El ejercicio individual de la racionalidad no parte de cero. El individuo piensa, desea, elige… desde el lenguaje, y este tiene algo de gratuito, un resto que la racionalidad no puede desvelar. Pensar es emplear símbolos y los símbolos y su estructura están dados antes que el pensamiento. No se trata de un condicionamiento sociológico ni de una profesión de fe irracionalista, sino de la constatación del carácter antinómico del ejercicio de la racionalidad. Lo realizamos sobre un trasfondo de nuestra experiencia posible, trasfondo del que no podemos prescindir y al que no podemos objetivar: *en* él llegamos a pensar y no cabe reducirlo a objeto porque es el suelo *sobre* el que todo objeto crece.

Son pues dos los aguijones que irritan las pretensiones de cualquier saber completo, dos los caminos que muestran los límites del conocimiento o, si se prefiere, su apertura. El ejercicio de la racionalidad parte de bases contingentes y la generalidad que alcanza no tiene el privilegio de excluir a todas las demás; en tal ejercicio, además, es decisiva la originalidad de la palabra individual. Es esta apertura la que cabe oponer a las posiciones dogmáticas y la que, en contraste con las exigencias monistas, señala el dinamismo de la racionalidad moderna.

Hamann pudo ver todo esto gracias al valor que, en una perspectiva teológica, atribuyó a los mundos individuales y al lenguaje; desde estas convicciones —animadas posiblemente por un rechazo visceral hacia todo lo francés—, establece una crítica que alimentó una auténtica rebeldía contra la razón para bien y para mal. El camino de Berlin es, sin duda, distinto: su crítica a la Ilustración surge de supuestos ilustrados, como veremos después, y

sus conclusiones llevan a una visión radical de las diferencias entre culturas y universos de valores de ra sociedad contemporánea. Estas diferencias, piensa Berlin, llegan hasta conflictos irresolubles entre valores y a la inconmensurabilidad entre visiones del mundo, pero no implican enfrentamientos irreconciliables si aceptamos vías de comunicación interhumana que se apoyan más que en una genérica tolerancia o en una estructura formal de consenso, en la aceptación del pluralismo y en el ejercicio continuo del reconocimiento *material* de la diferencia.

La monografía sobre Hamann, pues, no es —a diferencia de la que Berlin dedica a De Maistre— una indagación sobre el pensamiento reaccionario, sino que prolonga sus trabajos sobre Vico y sugiere una recepción alternativa del legado de la Ilustración.

II

Para entender la recepción que de la Ilustración hace Berlin, comencemos por preguntar qué entiende por aquella «compleja naturaleza de las sociedades modernas» que ignoró la Ilustración. Uno de sus aspectos es la dificultad que estas sociedades experimentan a la hora de establecer y ordenar las necesidades humanas. Berlin es un liberal que no cree que el mercado por sí solo pueda determinar estas necesidades [5] y desconfía más aún de las virtualidades de la planificación para tal fin: los mecanismos del mercado pueden ignorar necesidades perentorias y las ignoran de hecho; la planificación olvida que hay necesidades individuales que no pueden precisarse y ordenarse de antemano —mediante métodos educativos, por ejemplo— ni preverse de modo que se resuelvan por un sistema de organización social o económica determinado [6]. La planificación más benévola —no ya la que se establece desde el Estado sino la que se diseña por organismos internacionales de cooperación— tiende a minimizar —si no a suprimir— las necesidades que no se incluyan en sus supuestos o no puedan satisfacerse desde ellos; el resultado puede llegar a ser la desautorización aun de la discusión sobre ciertas necesidades, sentidas, sí, pero que el sistema no parece contemplar [7].

Pero hay que situar el problema en un contexto más amplio, más

allá de la determinación de las necesidades, en la diversidad de fines y valores. Berlín no marca fronteras nítidas entre necesidades, fines, propósitos y valores. Su ambigüedad no es casual. No cree que las necesidades sean datos naturales ni que puedan determinarse desde la idea tradicional de naturaleza humana sino que deben entenderse en el marco más amplio de los *fines de la vida*, y que estos se definen —por ejemplo, en su ensayo sobre Mill — como «la realización de los propios deseos». No es una cuestión psicológica porque, si estamos tratando de seres humanos, son los deseos de alguien que se caracteriza por «tener capacidad de elección; por elegir y no por ser elegido» [8]. Detrás de cada necesidad, de cada fin, hay un individuo autónomo. Por otra parte, los fines individuales tampoco pueden discernirse con la noción tradicional de razón: Berlin no cree en un estándar racional desde el que puedan juzgarse los fines individuales ni tampoco en una racionalidad formal que pueda dividirlos en contrarios y conformes a razón [9].

En conclusión: Berlin se separa de todo marco previo desde el que se pudieran calcular y/o determinar necesidades y discernir fines, y se sitúa en los fines vitales de individuos autónomos. ¿Implica esto que la complejidad de la sociedad moderna es la de una imposible suma de individuos heterogéneos y, por principio, incognoscibles? Esto sería una visión casi metafísica de la individualidad. Pero esto no ocurre en Berlin. Fines y mundos individuales aparecen mediados por ciertas relaciones desde las que pueden manifestarse y discutirse.

Una de ellas, de especial importancia para nuestro autor, se vincula a las culturas históricas. Estas son un medio decisivo para los procesos sociales de individualización y parecen coexistir, sin que nada llegue a sustituirlas, con las formas racionales de la sociedad moderna. Berlin nació en 1909 en Riga (Letonia), en una familia judía de mentalidad moderna que se afincó en el Reino Unido en 1919; fue durante la guerra corresponsal del *Foreign Office* en los Estados Unidos, ocupó la Cátedra Chichele de Teoría Política en Oxford y fue presidente de la *British Academy*. Sin duda estamos ante un británico y él dice sentirse tal por su educación y por su mentalidad empirista. Pero Berlín es también el admirador de un poeta ruso llamado Pasternak, el amigo de Akhmatova y de

Brodsky, que se expresa en ruso tan clara y velozmente como en inglés; dice sentirse ruso y que tal vez por ello reconozca el valor de las grandes ideas, como lo hiciera la *intelligentsia* rusa del XIX. Berlín, por fin, se sabe inmerso en la tradición judía y aunque rechaza, como Weizmann, cualquier afán fundamentalista, no renuncia a esa tercera dimensión de su identidad. Berlín, en suma, es un pensador moderno que conoce por sí mismo el valor de los «infinitos e impalpables hilos» [10] que forman nuestra individualidad a partir de la pertenencia a culturas tradicionales. Está convencido que el más alto rasgo de la identidad individual moderna, la autonomía, no puede madurar sino en ese entorno de las culturas históricas [11]. Las relaciones formalizadas de la sociedad moderna no han eliminado las virtualidades de las relaciones tradicionales: lengua, historia común, valores característicos de un modo de vida. Las culturas mantienen, además, una pauta específica que conecta entre sí dimensiones tales como visión del mundo, relaciones interindividuales, gustos artísticos, prácticas y valores compartidos. La identidad individual moderna sigue mediada por estas pautas que, al ser específicas, generan valores y criterios que no pueden homologarse o hacerse corresponder sin más con los de otra cultura, y que al moverse en un nivel de mayor profundidad y contenido, se mantienen en tensa coexistencia con las relaciones racionalizadas de la sociedad moderna.

Sin duda, esta ha multiplicado los vínculos de intercomunicación y la igualdad entre los hombres, pero, si aceptamos el papel que Berlin atribuye a las culturas tradicionales —y a los grupos o corporaciones sociales que han llegado a darse un modo de vida propio— intercomunicación e igualdad pueden traducirse en un aumento de tensiones entre, por ejemplo, centros dirigentes y periferias y en general, entre todos los puntos en los que se detecten las diferencias de modos de vida [12]. Las culturas no son un pasado condenado por la historia ni tampoco simples medios de encuadramiento: son base insustituible de identidad individual y por ello, elementos dinámicos de diferenciación y por eso también raíces de conflictos que quizá crezcan si se ignoran sus virtualidades por quienes piensan que la modernización puede sin más suprimirlas.

Fines individuales, valores y visiones del mundo no están solo mediados por las culturas tradicionales. También lo están por las ideologías. En cuanto estas son universos cerrados, Berlín no les da cuartel, pero no cree en su ocaso. Las ideologías despliegan la visión de la vida que tienen los individuos y condensan la discusión que caracteriza a una sociedad plural. Esto no quiere decir que Berlín les atribuya un valor funcional: les reconoce una importancia sustantiva. Para Berlín, la teoría política no aspira a delinear una sociedad ideal ni se restringe a la consideración funcional de las instituciones; es más bien una reflexión sobre una realidad muy precisa: *que los fines humanos difieren* [13]. Desde ese punto de vista, un modelo de consenso que no quiera condenarse a la esclerosis no puede reposar en su organización formal, sino en su capacidad para mostrar los valores en los que se apoya; al hacerlo evidenciará las múltiples formas en que conciben los valores básicos cuantos participan en él; la univocidad que hasta entonces se mantenía se quiebra, pero en su lugar se abren posibilidades para discutir la disensión [14]. Las ideologías ofrecen un excelente terreno para esta discusión y no porque tengan la ventaja funcional del encuadramiento sino porque generan visiones complejas del mundo que, sostenidas por los individuos, engarzan valores, creencias y criterios. Estos, así integrados, pierden su abstracta carga doctrinal y ganan en potencial de debate. Concebidas así, las ideologías conforman auténticas redes de relación con la realidad y entre los individuos desde las que se puede hablar y discutir. Desde ese punto de vista, las crisis de las ideologías, que cuestionan algunos de sus supuestos o reinterpretan conceptos, son síntomas de su vitalidad y muestran la sensibilidad de una sociedad ante nuevos fenómenos o exigencias [15].

Culturas, grupos y modos de vida, e ideologías y visiones del mundo conducen, sin riesgos metafísicos, a las diferencias entre mundos y valores individuales. Estos no pueden reducirse, ni predecirse y a veces entran en conflictos irresolubles [16]. Pero no por oscuras razones de esencia, sino como consecuencia del *ejercicio concreto de la autonomía humana* que por sí misma no garantiza ninguna identidad final pero tampoco se enclaustra en conflictos refractarios a la discusión.

La autonomía es, pues, la otra cara de la diversidad de fines.

Berlin cree que esta desconcertante unión aparece por vez primera en Maquiavelo [17], que constata la presencia de dos conjuntos de valores antagónicos: el de la solidaridad cristiana, basada en una fe trascendente, y el de los valores de una convivencia secular en el seno de la república. Entre ellos no cabe compromiso, sino sencillamente, la opción. Algo que en la sociedad moderna aumenta hasta niveles insospechados: «en nuestra experiencia ordinaria [...] tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de algunos de los cuales implica inevitablemente el sacrificio de otros» [18].

La perspicacia de Maquiavelo, su visión clara y sin alarmas de la pluralidad, no la compartió la Ilustración que mantuvo, con la tradición filosófica de Occidente, una connotación peyorativa de lo múltiple. Puso, sin duda, las bases de la autonomía individual y del conocimiento secular y estimuló formas generales e igualitarias de intercomunicación entre los hombres. Pero esperó que estas formas generales, que ella misma estableciera y desde las que criticó al saber tradicional, podrían unificar, por sí mismas, los fines humanos y sustentar una convivencia humana sin conflicto. Esta confianza fue desmentida por la misma autonomía humana: la propia Ilustración la había impulsado pero su ejercicio quebraba la misma generalidad ilustrada. Este conflicto interior a la racionalidad moderna anima la reflexión crítica de Berlín sobre la Ilustración —su peculiar diálectica de la Ilustración— y su búsqueda en las corrientes románticas.

III

Berlín desarrolla esta dialéctica indagando las raíces específicas del monismo ilustrado [19]. Piensa que el saber ilustrado aparece, en primer lugar, como un saber comprehensivo, extensionalmente completo, que se apoya en una idea de sistema. Berlín señala, al estudiar a Marx, que el singular sentido empírico de este contrasta con su afán —heredado de Hegel— por la arquitectura sistemática grandiosa y bien trabada [20]. Esta no es la inspiración sistemática de los ilustrados. Estos creen poder alcanzar un saber, concebido a imagen y semejanza de la ciencia —de ahí el peculiar verbo

«newtonizar» que se encontrará en el texto—, capaz de generar respuestas positivas a todas las preguntas ya planteadas o que pudieran plantearse en torno a preocupaciones decisivas del ser humano. Adorno separa a la *Encyclopédie* de los sistemas filosóficos modernos, por considerar que respondía a la voluntad de fijar un cuerpo discreto de saber —qué sabemos de ciertas cosas— en el que cada dominio del conocimiento poseía un método específico [21]. Berlin cree que el saber ilustrado generaliza los supuestos de la ciencia y que está convencido de que podrá convertir en continuos sus conocimientos, hasta el momento discretos, porque posee los moldes conceptuales y cognoscitivos para dar respuesta a cualquier problema. Si no logra hacerlo en el presente es solo por deficiencias de la investigación pero el camino está definido y se trata solo de recorrerlo. Tal vez no hubiera construcción, pero sí confianza en el sistema.

La clave de esta confianza es el convencimiento, piensa Berlin, de que hay *una estructura última de lo real,* a la que podemos llegar con el *adecuado empleo de la razón.* Este convencimiento es un supuesto menos agónico aunque quizá más firme que el que inspira las utopías del siglo XIX [22], porque no solo implica la seguridad en desvelar los últimos niveles de lo real, sino la confianza en ciertas características del conocimiento. Este no es solo positivo, sino lógicamente unívoco, como consecuencia de la conexión entre razón y razón positiva y estructura última de la realidad, y ello entraña que, obtenida una respuesta a una pregunta o una solución a un problema, todas las demás que pudieran darse resultarán falsas. La confianza sistémica se convierte así en monismo [23] con un potencial excluyente considerable, pues, de acuerdo a esa idea de conocimiento, toda pregunta sobre preocupaciones humanas que no pudiera obtener respuesta positiva y unívoca será una pregunta sin sentido. Se suprime así la variedad de preocupaciones y enfoques de los individuos, supresión tanto más grave cuanto se hace en nombre de la Razón.

Pero esta pretensión, advierte Berlín, la desmiente la práctica cognoscitiva de algunos ilustrados. Por ejemplo, la restauración que de la conceptualización tipológica hace Montesquieu para indagar las formas sociales. Antepone la importancia de prácticas históricas, entendidas, eso sí, empírica y racionalmente, a las exigencias

formales del concepto. El universo teórico de Montesquieu parece contradictorio, no ya por esta restauración, sino porque mantiene al mismo tiempo las raíces históricas del derecho y su incondicionalidad racional, sin conciliación conceptual. Berlín no palia esa contradicción sino que la subraya, viendo en ella un conocimiento empírico producido más por la reflexión que por conceptos positivos y, a la vez, una voluntad de mantener abierta la relación entre las diversas condiciones históricas de la acción humana y su autonomía. Teórica y prácticamente Montesquieu abre la heterogeneidad entre el monismo ilustrado y la autonomía [24].

Berlin piensa que en la atribución ontológica que garantiza la confluencia final entre la estructura de lo real y la razón positiva, desempeña un papel decisivo el método científico-racional, su desplazamiento desde su condición de práctica de investigación hasta convertirlo en llave de aquella confluencia. Berlin ve en el método científico un paso decisivo de la autonomía del pensamiento humano por el que se constituye un saber públicamente comprobable, sin mediatización del dogma o la autoridad, pero advierte las fatales consecuencias de aquel desplazamiento. Sugiere que sus raíces están en la peculiar unión de elementos intuitivos y racionales que tiene lugar en la noción de representación de Locke, y que de él pasó a los ilustrados continentales quienes, anclados en la tradición racionalista, la recibieron con menos preocupaciones críticas que las que tenía su propio autor [25]. La confluencia que se da en la representación entre datos sensibles, patentes a la mirada interior (*inner eye*) [26], y certeza racional, proporcionada por la lógica, otorga al conocimiento el privilegio de la correspondencia unívoca con el objeto. Pero a cambio se exige a todo conocimiento que cumpla las condiciones de la representación y es ella entonces —digámoslo así — la que piensa por nosotros [27]. Conocer un objeto es subsumirlo [28] bajo una representación que, a su vez, lo integra en leyes generales. Con ello suprimimos del objeto lo que es más suyo: aquello en lo que puede ser diferente. Y también se borran las diferencias subjetivas pues solo diremos que alguien conoce si podemos afirmar que se encuentra en las condiciones precisas para aplicar las exigencias de la representación al margen de las posibles diferencias que brotan de las prácticas cognoscitivas, la imaginación

o el cuerpo. Esta simplificación es tanto más grave cuando nuestros férreos conceptos se refieren a la sociedad y la identidad del sujeto. Estamos ante algo parecido a lo que Foucault llama razón disciplinaria[29], que desautoriza todo ejercicio racional que no quepa en *el* procedimiento que, al parecer, agota lo racional.

La contrafigura de esta pretensión se nos da por Berlin en dos pasos. El primero, Hume: su crítica de la sustancia y de la causalidad equivale a decir que quienes crean que al conocer buscamos una estructura ontológica que corresponda a nuestros conceptos, o no comprende lo que busca o busca un imposible lógic[30]. Pero Hume intenta restaurar este vacío a partir de una concepción naturalista —psicologista— del conocimiento. Es Kant quien corta este intento —segundo paso al que me refería— al situar el problema en un espacio epistemológico, en la crítica de conceptos y categorías[31]. Con ello no solo se resitúa el método científico, sino el conocimiento humano, y se completa la crítica al argumento ontológico que, impulsada por la práctica empírica de la Ilustración, no se había consumado como se ve en las atribuciones ontológicas antes comentadas.

Kant, además, al insistir en los aspectos activos del pensamiento y con su ética de la autonomía cuestiona al «experto ilustrado», verdadero administrador del método y sancionador del modo correcto de entender, comportarse y vivir. En algunas de las páginas que dedica Berlin al «experto» ilustrado hay ecos —civilizados— del sarcasmo hamanniano hacia la complicidad entre el déspota ilustrado y sus sabios administradores. Berlin opone al «experto» la obra y la figura de Kant, que devuelve la experiencia y la decisión al individuo, aunque al separar al yo empírico del yo racional siempre mantenga en precario, piensa Berlin, este reconocimiento.

Montesquieu, Hume y Kant son tres registros de la dialéctica berliniana de la Ilustración. Hume es punto de referencia del momento ilustrado que abona, frente al dogmatismo, el valor incontestable de lo empírico e impulsa el escepticismo ante las pretensiones de toda construcción racional abstracta y la nitidez racionalista. Montesquieu lleva el pensamiento empírico a un espacio reflexivo, lo que entraña una consideración de la acción humana sin atenazamientos por el naturalismo o por la desnudez lógica del concepto, algo que recibe respaldo teórico en la tercera

crítica kantiana [32]. Kant, al que a veces sitúa Berlin fuera de la Ilustración, fija el valor incondicionado del individuo y establece los niveles y alcance de la racionalidad. Berlin advierte una excesiva rigidez en sus categorías y una relación demasiado estrecha aún entre el conocimiento general y el científico, a lo que opondrá una concepción de corte pragmático en la que las categorías se acercan a usos del lenguaje y los dominios del saber se diferencian por razones de interés cognoscitivo. Pero tanto esta crítica, como la que dedica a la creencia kantiana en el discernimiento racional de los fines humanos se comprenden mejor desde la recepción de Berlin del Romanticismo [33].

IV

El Romanticismo, en primer lugar, altera profundamente el espacio del conocimiento. Los hombres no están frente a la realidad y separados de ella, instalados en un lugar privilegiado desde el que pueden indagar, discernir, reducir y quizá, dominar, sino insertos en la realidad, en la naturaleza, la sociedad, naturaleza interior y horizontes simbólicos. Se hallan confrontados directamente a las cosas y deben interpretarlas no sin esfuerzo porque no disponen de conceptos eternos, poseídos de antemano para poder etiquetarlas cómodamente. Conocer es, entonces, movilizar toda la experiencia y aún comprometer la propia identidad, porque no es posible discernir racionalmente cuál es nuestra situación en el entorno ni la profundidad de este anclaje. Este conocimiento va a estar más cerca del símbolo y de la imagen que del concepto porque aquellos retienen y despliegan la relación directa entre sujeto y objeto y la que guarda el primero con su entorno. Símbolo e imagen conservan el atrevimiento del primer contacto con las cosas y la incertidumbre de nuestro anclaje en el medio: son memoria de la identidad más profunda del cognoscente. Tal conocimiento, finalmente, es creación: no *corresponde* sino *establece,* pero, a la vez, es precario: está vinculado a una situación y a una historia.

En segundo lugar, el Romanticismo constata la excentricidad entre razón y voluntad y toma partido por esta última. Ella es la que mantiene nuestra identidad frente a la naturaleza exterior e interior

y frente a cualquier sistema cerrado, sea racional o teológico. Un hombre puede ser trágicamente derrotado por cualquiera de estas instancias que se le oponen. Pero si se pliega, no a las fuerzas de la naturaleza, sino a las exigencias de la necesidad científica —verdadero rostro de la «diosa de ojos fríos»— o a la lógica de los valores establecidos, pierde su entidad moral, pues tales formas racionales no son sino «un velo destinado a ocultar el espectáculo aterrador de la verdadera realidad, que no tiene estructura alguna, sino que es un salvaje remolino […] del espíritu creador que ningún sistema puede captar»[34]. De este modo, a la figura ilustrada del «experto» se opone la romántica del héroe, creador individual que está por encima de los estándares reconocidos de valor porque es él quien crea el valor[35].

En tercer lugar y como consecuencia de la autoafirmación de la voluntad y del conocimiento activo y comprometido, surge una nueva visión del arte. Berlín la ve, ante todo, como compromiso con la verdad, no con la que corresponde a la realidad, sino con aquella que despierta aspectos profundos, concita significados densos, suscita perfiles nuevos de la experiencia y de la propia identidad[36]. El arte, así, puede estimular la originalidad en el individuo y ofrecer a la sociedad nuevas experiencias compartidas[37]: «un poeta —cita Berlín a Herder— es el creador de un pueblo; le da un mundo para contemplar, le pone su alma en las manos»[38]. El arte más que preciosismo, diversión, virtuosismo o pedagogía es propuesta de nuevos significados y el lenguaje abre su dimensión fundacional.

Por fin, el Romanticismo encarece, frente a la uniformidad del cosmopolitismo ilustrado, el valor de la experiencia diferenciada de las culturas históricas. Berlin no tiene nada de nacionalista, pero cree que es en un medio cultural —como antes se describió— donde adquirimos nuestra identidad[39]; el Romanticismo insistió en ello, no solo al anteponer el símbolo al concepto o con su noción de arte como propuesta de experiencias compartidas, sino con su idea de un conocimiento, a la vez, creador y precario. Desde este punto de vista, no puede haber verdadera expresión si no es desde un suelo tradicional al que, sin embargo, la expresión puede siempre transformar. Esta visión del carácter concreto de la experiencia antepone la densidad de la expresión a la claridad conceptual y la

diferencia a la uniformidad.

Berlin sabe que ninguna de estas cuatro ideas germinales se desarrollan sin culpa. Insiste en que de ellas surgieron el irracionalismo y el decisionismo, la autoafirmación autoritaria y la figura del dirigente político que, asimilado al genio, utilizó a los hombres como materiales de su proyecto, los nacionalismos más feroces y los *sujetos colectivos* de la historia a los que se sacrificaron muchos individuos reales. Pero también afirma que tales ideas liberaron un territorio para la autonomía humana como no alcanzó a hacerlo la Ilustración: mostraron que el saber era creación humana y, en cuanto vinculado al lenguaje, práctica humana; señalaron que los hombres, al establecer nuevos significados hablando y nuevas identidades de los hablantes, estaban situados en la naturaleza y en la historia y no instalados en alguna esfera privilegiada y excluyente del conocimiento; iluminaron aspectos empíricos relacionados con la imaginación, la memoria y la acción y, así, nos hicieron comprender que las formas de comportarse y actuar como seres humanos son múltiples.

De todo ello brota una noción de objetividad que abandona los requisitos formales para instalarse en la *comunicación*. Si podemos compartir un mundo cruzado por las más radicales diferencias es porque reconocemos en los otros la común capacidad de hablar, significar y expresar y los diversos ejercicios de la misma. Solo negaremos este reconocimiento a las formas de proceder *no humanas*, a propuestas que por su inhumanidad quiebran la comunicación **[40]**.

Positivamente, esta idea de comunicación es especialmente fértil en el terreno del valor. Permite comprender —con el viajero romántico— que los modos de comportarse como seres humanos son múltiples y dispares pero que esta disparidad señala a una forma de generalidad, modesta pero no restrictiva. Como seres autónomos, compartimos nuestra capacidad para ser diferentes y así podremos reconocer la pluralidad de fines, su no coincidencia, sus mutuos conflictos. En esa perspectiva Berlín propone el modesto ideal de una *vida decorosa* que ajuste con prudencia las diferencias entre los individuo y asegure a cada uno una esfera de libertad porque, como dijera Herzen —liberal y romántico—, «no hay ni puede haber principio ni valor más alto que los fines individuales y

por tanto, no hay principio en nombre del cual deba permitirse cometer violencia o degradar […] a los individuos, únicos autores de todos los principios y todos los valores» [41].

V

Permítaseme añadir unas breves palabras sobre el tratamiento que da Berlin a la historia de las ideas. Elige el método —o posee el arte — de no separar ideas de biografía. Aquellas se articulan y se constituyen en el seno de esta y el conjunto se nos da a través de una pauta narrativa. No se trata, a mi juicio, de un recurso literario sino conceptual: las ideas son producto de los hombres que las establecen inventivamente, sí, pero desde el claroscuro de su acción, sus prácticas y las relaciones con su entorno. Esta narración, en ocasiones —como en el caso de Hamann— bastante particularizada, la inscribe en la época: en el mapa de ideas, preocupaciones y problemas en que se mueve el autor estudiado y en el esquema de influencias que de él derivan. En esta conexión, es más importante la relación entre las partes y el todo que los vínculos causales: esto es, tal conexión tiene mucho de narrativo. El método, insisto, es conceptual: Berlin explora las posibilidades de la narración para así ofrecer el acontecer en múltiples dimensiones, mantenerlas abiertas, respetando su heterogeneidad y sugiriendo su originalidad. No rehúye las propuestas de explicación, pero las hipótesis ofrecidas revelan, bajo su sencilla apariencia, una considerable contrastación empírica y una apertura a la discusión. Algo que el lector no debe pasar por alto.

VI

Unas palabras, por fin, sobre la versión que se presenta. Se han introducido notas del traductor para esclarecer aspectos del texto, indicar las versiones castellanas de algunas de las referencias y sobre todo, para remitir al lector a ciertas ideas y conceptos básicos en la obra de Berlín. Cuando estas notas amplían las del original se diferencia su texto mediante corchetes; si se introducen al margen

de aquellas, se diferencian con una numeración específica que va seguida de asterisco.

Se han conservado las nociones de Hamann que cita Berlin en alemán, dándoles una tipografía cursiva. Se mantienen algunas nociones de Berlin citándolas en inglés entre paréntesis y entrecomilladas.

La bibliografía de Hamann se ha ampliado con títulos en italiano o en francés, al no tener conocimiento de obras en español. Debo agradecer sus sugerencias a los profesores Antón Pacheco —Departamento de Estética e Historia de la Filosofía— y al profesor Badillo
O'Farrell
—Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política— de la Universidad de Sevilla. Se acompaña una bibliografía completa en castellano de Berlin, a la que se añaden sus libros aún no traducidos. A ella se remiten las referencias hechas en esta nota introductoria y en las notas del traductor, salvo que se trate de trabajos cortos y no traducidos cuyas referencias se dan completas. Tal bibliografía no hubiera sido posible sin disponer de los trabajos del profesor Henry Hardy del *Wolfson College,* Oxford.

Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz

BIBLIOGRAFÍA DE ISAIAH BERLIN

La obra de Isaiah Berlin se compone de una notable cantidad de ensayos, artículos y notas que han sido compilados por el profesor H. Hardy. Esta bibliografía se publicó en castellano, tal como se encontraba en 1979, en la versión de *Contra la corriente* [1]. Reseñamos a continuación los textos de Isaiah Berlín disponibles en castellano, los libros no traducidos y las entrevistas que pueden encontrarse en castellano.

A) TEXTOS DE ISAIAH BERLIN TRADUCIDOS AL CASTELLANO

1. *Karl Marx,* trad. de R. Bixio de la edición revisada de 1963 de *Karl Marx, his Life and Environments,* Alianza, Madrid, 1973; reedición en 1988. (Citada como Berlín, 1973, a).
2. *Pensadores rusos,* trad. de Juan José Utrilla del primer volumen de los *Selected Writings* de Berlin, editados por H. Hardy, prólogo de Aileen Kelly, Fondo de Cultura Económica, México, 1980. Se cita como Berlin, 1980, a, y contiene los ensayos siguientes:

    — «Rusia y 1848».
    — «El erizo y el zorro».
    — «Herzen y Bakunin y la libertad individual».
    — «Una década notable»:
        «I. El nacimiento».
        «II. El Romaniicismo alemán en San Petersburgo y

Moscú».
«III. Vissarion Belinsky».
«IV. Alexander Herzen».

— «El populismo ruso».
— «Tolstói y la Ilustración».
—«Padres e hijos».

3. *El erizo y la zorra,* prologada por Mario Vargas Llosa, trad. de Mario Muchnik, Muchnik, Barcelona, 1981 [2]. (Se cita como Berlín, 1981, a).
4. Introducción a H. G. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos,* trad. de J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. (Se cita como Berlín, 1983, a).
5. *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico,* trad. de Francisco González Aramburo del tomo segundo de los *Selected Writings,* editado por H. Hardy y prologado por Bernard Williams, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. (Se cita como Berlin, 1983, b.) Contiene:

   — «El objeto de la filosofía».
   — «Verificación».
   — «Proposiciones empíricas y aseveraciones hipotéticas». «Traducción lógica».
   — «La Igualdad».
   — «El concepto de historia científica».
   — «¿Existe aún la teoría política?».
   — «De la esperanza y el miedo liberado».
6. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, trad. de Hero Rodríguez Toro del tercer tomo de los *Selected Writings,* editado por H. Hardy y prologado por Roger Hausheer contiene una bibliografía de Berlin, compilada por H. Hardy, que presenta los ítems localizados hasta 1979), Fondo de Cultura Económica, México, 1983. (Se cita como Berlin, 1983, c). Contiene:

   — «La contrailustración».

— «La originalidad de Maquiavelo».
— «El divorcio entre las ciencias y las humanidades».
— «Vico y su concepto del conocimiento».
— «Montesquieu».
— «Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán».
— «Herzen y sus memorias».
— «La vida y opiniones de Moses Hess».
— «Benjamín Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de la identidad».
— «La *naiveté* de Verdi».
— «Georges Sorel [3] ».
— «Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente» [4] .

7. *Impresiones personales,* trad. de Juan José Utrilla y Audón Coria Méndez del cuarto tomo de los *Selected Writings*, editado por H. Hardy y prologado por Noel Annan, Fondo de Cultura Económica, México, 1984. (Se cita como Berlín, 1984). Contiene:

— «Winston Churchill en 1940».
— «El presidente Franklin Delano Roosevelt».
— «Chaim Weizmann».
— «L. B. Namier».
— «Félix Frankfurter en Oxford».
— «Richard Pares».
— «Hubert Henderson en All Souls».
— «J. L. Austin y los comienzos de la filosofía en Oxford».
— «John Petrov Plamenatz».
— «Maurice Bowra».
— «Auberon Herbert».
— «Aldous Huxley».
— «Einstein e Israel».
— «Reuniones con escritores rusos en 1945 y 1956» [5] .

8. *Cuatro ensayos sobre la libertad,* trad. de *Four Essays on Liberty,* Alianza, Madrid, 1988. (Se cita como Berlín, 1988, a). Contiene:

— «Introducción» (respuesta del autor a las críticas

suscitadas por el segundo y tercero de los cuatro ensayos).

— «Las ideas políticas del siglo XX (trad. de Belén Urrutia).
— «La inevitabilidad histórica» (trad. de Julio Bayón).
— «Dos conceptos de libertad» (trad. de Julio Bayón) [6].
— «John Stuart Mill y los fines de la vida» (trad. de Natalia Rodríguez Salmones) [7].

9. *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de Historia de las ideas,* trad. de J. M. Alvarez Flórez del quinto tomo de las *Selected Writings* editado por H. Hardy. La versión castellana aparece con prólogo de Salvador Giner, Península, Barcelona, 1992. (Se cita como Berlin, 1992). Contiene:

— «La persecución del ideal» [8].
— «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente».
— «Giambattista Vico y la historia cultural».
— «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII».
— «José de Maistre y los orígenes del fascismo».
— «La unidad europea y sus vicisitudes».
— «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal».
— «La rama doblada: Sobre el origen del nacionalismo».

10. *Antología de ensayos,* edición e introducción de Joaquín Abellán. Contiene artículos diversos de los *Selected Writings* y la traducción de «Herder y la Ilustración», que forma parte de *Vico and Herder,* Espasa Calpe, Madrid, 1995.

B) LIBROS NO TRADUCIDOS

1. *The Age of Enlightenment. The Eighteenth Century Philosophers* (antología de textos, introducción y comentarios), Houghton Mifflin; Boston, 1956; New American Library, Nueva York, 1956; Oxford University Press, Oxford, 1979. (Se cita como

Berlin, 1979).

2. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas,* The Hogarth Press, Londres, 1976; Viking, Nueva York, 1976; Chatto and Windus, Londres, 1980. (Se cita como Berlin, 1980, b).
3. *Washington Despatches 1941-1945: Weekly Political Reports from the British Embassy,* ed. por H. G. Nicholas, nota introd. de Berlin, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1981; Chicago University Press, Chicago, 1981. (Se cita como Berlin, 1981, b).
4. *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History,* ed. por Henry Hardy, Chatto and Windus, Londres, 1996.

C) ENTREVISTAS

1. «Una introducción a la filosofía», entrevista con B. Magee, en B. Magee, *Los hombres detrás de las ideas,* trad. de José A. Robles García, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. (Se cita como Berlin, 1982).
2. «Isaiah Berlin: contra la corriente», entrevista con Raymond Carr, trad. de Carlos Dardé, *Revista de Occidente*, n.º 66, noviembre de 1986, pp. 103-139. (Se cita como Berlin, 1986).
3. «Sir Isaiah Berlin», entrevista con A. Alférez, *Diario 16,* 21 de febrero de 1988, pp. 4-5. (Se cita como 1988, b).
4. «Este ha sido un siglo terrible», entrevista con Juan Cruz, *Babelia,* n.º 30, 9 de mayo de 1992. (Se cita como 1992, b).
5. «Sir Isaiah Berlin. Conversación con Salvador Giner», Claves, n.º 22, mayo de 1992, pp. 44-47. (Se cita como 1992, c).
6. «Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo», trad. de Marcelo Cohen del
libro-entrevista
realizado por Ramin Jahanbegloo, Anaya & Muchnik, Madrid, 1993. (Se cita como Berlin, 1993).

PREFACIO DEL EDITOR

La primera publicación de Isaiah Berlin sobre Hamann apareció en 1956 como un capítulo de su antología de filósofos del siglo XVIII [1]. Desde entonces se había referido a Hamann en alguno de sus ensayos [2], pero no le dedicó ninguna obra con la profundidad que cabía esperar, dada la posición central que, sin duda, ocupa el pensamiento de Hamann en sus estudios de historia de las ideas. Creí que este decepcionante vacío era irremediable, hasta que encontré una serie de borradores fechados en los años sesenta que, en conjunto, constituían claramente el cuerpo central de un estudio, muy detallado, sobre las ideas de Hamann. Berlin había olvidado completamente estos esbozos, de modo que, hasta que los encontré, me aseguraba que no había nada de eso entre sus trabajos. Pero esos escritos existían y este libro está basado en ellos.

La causa de esos manuscritos fue una invitación a las *Woodbridge Lectures* en la Universidad de Columbia, en Nueva York, en 1965. El título del ciclo de conferencias era «Dos enemigos de la Ilustración». El otro enemigo era Joseph de Maistre [3]. El plan original era publicar una versión revisada del texto mecanografiado sobre el que se basaron las conferencias, pero aunque Berlin dedicó cierto tiempo a reelaborar los textos, una vez pronunciadas las conferencias, permaneció insatisfecho con lo que había escrito y los borradores fueron postergados. Veinticinco años después se rescató el material sobre De Maistre en forma de un largo ensayo incluido en el volumen de artículos más reciente de Berlín [4]. Hamann tuvo que esperar un poco más.

Debo decir algo sobre la presente fijación del texto, aunque solo sea como ocasión para expresar el agradecimiento debido a muchas personas e instituciones. Al cotejar los textos mecanografiados recuperados se reveló un vacío de varias páginas, sustancial y

decisivo, al final del capítulo sobre el lenguaje. Sin este material desaparecido la publicación apenas podía hacerse. Por una feliz casualidad, algunas de las cintas magnetofónicas de las que se habían sacado los manuscritos no estaban deterioradas; pero se habían procesado en *dictabelts,* una tecnología muy anticuada y en desuso, por lo que las cintas eran, en principio, indescifrables. Sin embargo, con la ayuda del *Sound Archive,*
London's
se pudo localizar, en el *National Science Museum,* un ejemplar de aquel aparato ahora tan necesario. Una vez puesto en funcionamiento, pudo transferirse a cassettes modernas el sonido conservado en los *dictabelts.* De modo milagroso, así nos pareció entonces, las cintas recuperadas incluían las páginas perdidas del texto; aún más, incluso proporcionaban pasajes cuya falta de otro modo no se hubiera echado de menos. He de tributar mi agradecimiento a Benet Bergonzi, Timothy Day y a sus compañeros del *National Sound Archive* > por su infatigable ayuda y su competencia tecnológica sin las que este libro no podría haberse editado, al menos, en su forma actual.

Hasta el momento en el que aquel vacío apareció, el libro se basaba, esencialmente, en un largo borrador mecanografiado. Aparte quedaba un texto formado por una cantidad de pasajes aislados, de longitud variable, que no todos tenían una posición definida en la estructura global; estaba claro que se habían dispuesto para su incorporación, pero el proyecto se abandonó antes que la síntesis final se realizara. Mi objetivo, al injertar estos pasajes en el manuscrito general, era organizar —en la medida de lo posible — un texto fácil de leer y en el que los aspectos de la discusión se ordenaran espontáneamente: espero que los ajustes que hayan quedado sin limar no obstaculicen excesivamente la lectura. Isaiah Berlín leyó, amablemente, el texto final completo, lo aprobó y aprovechó para ampliarlo considerablemente [5]; releer y revisar un borrador algo inconexo y abandonado hace varias décadas es un trabajo muy poco atractivo y es muy de agradecer su disposición a acometerlo.

El otro de mis objetivos principales fue indagar, comprobar y proporcionar referencias para el mayor número posible de las citas que el texto contiene [6]. Este trabajo, que me dilató por pasajes

imprevistos y a veces poco conocidos, solo pudo completarse gracias a la ayuda de diversos especialistas a los que he de expresar mi agradecimiento. El profesor James C.
O'Flaherty,
principal experto en Hamann en el mundo de habla inglesa, ofreció con amplitud su tiempo y su saber con inagotable generosidad, a pesar de sus múltiples ocupaciones: no es ninguna exageración decir que su ayuda ha sido indispensable y mi reconocimiento debe guardar justa proporción con ello[7]. Gracias a su acumulación de información sobre Hamann y su mundo, la profesora Renate Knoll pudo resolver diversos problemas que, de lo contrario, difícilmente hubieran tenido solución. Roger Hausheer, con infatigable paciencia, puso a mi disposición una y otra vez, para beneficio del libro, su conocimiento del alemán y de la historia de las ideas. Patrick Gardiner leyó sucesivos borradores del texto, con lo que pude incorporar reiteradas mejoras. Me auxiliaron en cuestiones puntuales los profesores Frederick Barnard, Gunnar Beck, los doctores Julie Curtis, Anne Hardy, Verónica Hausheer, el profesor Arthur Henkel y los doctores Leofranc
Holford-Strevens,
Aileen Kelly,
Ze'ev
Levy, T. J. Reed, John Walker y Robert Wokler. Muchos bibliotecarios me han ayudado con mayor intensidad que la que exigían sus obligaciones; de modo más directo y destacado, en Oxford, Adrián Hale, bibliotecario del *Wolfson College*, y las direcciones de la *Bodleian Library* y la *Taylor Institution Library*.

He de mencionar tres capítulos más generales de ayuda. En primer lugar, agradecer el generoso patrocinio de tres fundaciones benéficas sin cuya ayuda hubiera sido imposible acometer el proyecto cuya primera etapa es este volumen; tengo además que confesar que no encuentro palabras adecuadas para describir la importancia práctica o psicológica de la ayuda prestada por Pat Utechin, la secretaria del autor. Finalmente, Lord Bullock sabe que no miento si digo que solo gracias a su intervención he podido obtener algunas de las ayudas antes citadas.

Henry Hardy

Wolfson College, Oxford
Abril de 1993

Postcriptum

Tras la primera edición británica de este libro, los capítulos 1, 2 (parcialmente) y 7 han sido publicados en la *New York Review of Books,* en las páginas 64 a 71 del número de 21 de octubre de 1993. Con motivo de esta publicación, el autor hizo algunos pequeños cambios y he incorporado la mayoría de ellos al libro. Al mismo tiempo he aprovechado para eliminar un puñado de errores y deslices que habían salido a la luz en la primera edición. Quiero dar las gracias a todos los que llamaron mi atención sobre ellos. Me gustaría también disponer de esta oportunidad para agradecer —aunque tarde— a Hugo Brunner, Gail Pirkis y sus compañeros de la editorial John Murray por la paciencia y profesionalidad con las que han sobrellevado mi minuciosidad.

Octubre de 1993

PREFACIO DEL AUTOR

La célebre frase «un hombre intoxicado de Dios» le viene mucho mejor a Hamann que al Spinoza transformado en romántico por la extremosa lectura de los críticos alemanes del XVIII. Para Hamann, todas las cosas —cuanto es y cuanto pudiera llegar a ser— no solo han sido creadas por Dios y sirven a sus inescrutables designios, sino que nos hablan, como criaturas suyas que son, hechas a su imagen. Cada cosa es una revelación. Cada cosa, un milagro. La causalidad es ilusoria. Todo lo creado por la voluntad de Dios revela la realidad, la verdad, habla a cuantos tienen ojos y oídos para percibirlo. *Te saxa loquuntur,* pero no solamente las piedras y las rocas hablan del Señor, todo lo hace: en primer lugar, desde luego, la Sagrada Escritura, y las palabras de los santos, los padres y los doctores de la Iglesia cristiana, de sus precursores en Judea y en Grecia y de su hijo disidente, el islam. Pero a esto hay que añadir el conjunto de la historia, hechos, acontecimientos: todo lo que los seres humanos son, piensan, sienten y hacen —y no solo los seres humanos: la naturaleza, la fauna y la flora, la tierra y el cielo, las montañas y los ríos y todos los acontecimientos naturales— nos habla directamente; son la forma y la substancia del lenguaje con el que Dios instaura en nosotros el conocimiento.

El conocimiento, Hamann está convencido de ello, lo recibimos solo si podemos entender tal lenguaje —si se nos revela su significado— y este puede variar de unos individuos o sociedades a otros. El conocimiento se oscurece por quienes creen erróneamente que lo que importa son los hallazgos o creaciones de los hombres, de los individuos, las artes y las ciencias y, sobre todo, las teorías y los sistemas, creaciones artificiales que apagan la incesante vida del universo en su continua actividad. La espontaneidad es todo: la intuición imaginativa —no la lógica ni las clasificaciones y sistemas de los teorizadores— abre las ventanas por las que la luz divina nos llega. Todo lo que somos, hacemos y ejecutamos —incluso las artes y las ciencias y los medios de vida cotidiana— no tiene otro significado que ser la expresión de lo que Dios nos comunica; todo cuanto hay —animado e inanimado— forma un todo sin fisuras. No

podemos verlo pues somos seres finitos y solo alcanzamos a ver partes, fragmentos, pero eso es suficiente para hacérnoslo comprender; comprender, no conocer al estilo de los expertos, de los científicos y de cuantos clasifican y ordenan, agrupan y distribuyen, y construyen sistemas. Goethe dice en algún pasaje que una mariposa viva, con sus brillantes y hermosos colores, se convierte en un cadáver gris, carente de vida, desde el momento en que la atraviesa el alfiler de Moses Mendelssohn; así Hamann también contrapone la visión intuitiva, la captación imaginativa de la realidad al material sin vida de sistemáticos y diseccionadores. Este es el núcleo de su teoría del conocimiento, de la experiencia, del ser y del mundo. Ninguna generalidad: solo es real lo particular. La revelación directa y no el análisis: ese es el corazón de su visión de las cosas.

Pero debo confesar que la visión de las cosas de Hamann no es el tema de este ensayo: sé que no me atraen la teología de Hamann ni su metafísica religiosa y que, salvo porque son parte esencial de su obra, carezco de competencia para discutirlas. La discusión de ambas se ha hecho muy bien por otras personas. Mi interés se centra en el hecho de ser Hamann el primer adversario radical y sin desmayo que tuvo la Ilustración francesa en su tiempo. Su ataque es más implacable y, en ciertos aspectos, más agudo que el de los críticos posteriores porque detecta mejor que estos las insuficiencias de la Ilustración. Hamann era profundamente apasionado, lleno de prejuicios, nada imparcial; era sincero, serio y original hasta el extremo y fue el auténtico fundador de una combativa tradición antirracionalista que en el transcurso del tiempo ha influido mucho, para bien y (las más de las veces) para mal, en la conformación del pensamiento, del arte y del sentimiento de Occidente. No hablo como portavoz de las ideas de Hamann, sino solo como testigo de un gran tema que aparece con toda autenticidad en los escritos dispersos, asistemáticos, apasionados y siempre profundamente comprometidos de este excéntrico pensador: una de esas importantes —aunque enloquecedoras— tropas irregulares de la civilización.

Isaiah Berlín

Marzo de 1993

INTRODUCCIÓN

> O no hagas nada o hazlo todo; el mediocre, el moderado me repelen: prefiero lo extremado [Hamann a Lindner, 20 de mayo de 1756] **[1]**.
>
> Piensa menos y vive más [Hamann a Herder, 18 de mayo de 1765] **[2]**.

El enemigo más apasionado, el más consistente, extremado e implacable adversario de la Ilustración y, en particular, de todas las formas de racionalismo de su época —vivió y murió en el siglo XVIII— fue Johann Georg Hamann. Su influencia —directa e indirecta— sobre la rebelión romántica contra toda apariencia de universalismo y contra el método científico fue considerable y tal vez decisiva.

Esto puede parecer, a primera vista, una manera absurda de presentar la identidad de un hombre cuyo nombre apenas se conoce en el mundo de habla inglesa y al que, a lo más, alguna de nuestras enciclopedias más extensas, o más especializadas, citan escuetamente como escritor esotérico, confuso y oscuro hasta el punto de total ininteligibilidad; una figura excéntrica y aislada de cuyas opiniones no se dice prácticamente nada, aparte de que estaba obsesionado por un tipo de cristianismo muy individualista —descrito generalmente como una forma de pietismo—, que creía en las verdades ocultas de la revelación divina y en la inspiración literal de la Biblia, que rechazaba el ateísmo francés y el materialismo de su tiempo y que era, en el mejor de los casos, una figura menor en el movimiento literario alemán conocido como *Sturm und Drang* («Tempestad e ímpetu»). Las historias literarias y las monografías lo tratan como a una figura menor en la turbulencia de la literatura alemana prerromántica de los años sesenta y setenta del siglo XVIII; las biografías de Kant lo mencionan como conocido

ciudadano de Königsberg, un pobre dilettante, filósofo aficionado, al que Kant ayudó en una ocasión y que criticó a este sin comprenderlo; los biógrafos de Goethe comentan de pasada que este deseaba editar las obras de Hamann y se limitan a las pocas citas laudatorias que Goethe le dedicó en su autobiografía, *Dichtung und Warheit*.

No queda, sin embargo, ninguna impresión definida: Hamann, en estas historias, permanece —como le ocurrió en vida— en los márgenes del movimiento central de las ideas, como un objeto moderadamente turbador que tiene cierto interés para los historiadores de la teología protestante, o pasa —es lo más frecuente— totalmente desapercibido. Pero Herder, cuya influencia en la renovación de la literatura histórica y sociológica apenas puede discutirse, le escribió en cierta ocasión que él se contentaba con ser «el camellero turco, dedicado a recoger manzanas santas, que abre camino a la sagrada procesión que porta el Corán» [3]. Herder respetaba a Hamann como a un hombre de genio, lo tenía por el mayor de sus maestros y cuando murió, veneró sus cenizas como los restos de un profeta. América se llamó así por Américo Vespucci, pero fue Colón quien descubrió el gran continente: en este caso Colón, Herder así lo admitía de buena gana, fue Hamann [4].

F. H. Jacobi, discípulo de Hamann, transmitió buena parte de su pensamiento a los metafísicos románticos de inicios del siglo XIX. Schelling lo consideraba un «gran escritor» al que quizá Jacobi no llegara a entender del todo [5]; Niebuhr habla de su naturaleza «demoníaca» y de su vigor sobrehumano [6]; Jean Paul dice que «el gran Hamann es un cielo profundo poblado por estrellas remotas y por abundantes nebulosas que ningún ojo humano puede penetrar» [7], y llega a extremos inauditos, incluso para un escritor romántico, a la hora de alabar su genio único e insuperable; en el mismo espíritu, Lavater dice que se daría por satisfecho con «recoger las migas doradas que caen de su mesa» [8]; de modo similar, Friedrich Karl von Moser, «el Burke alemán», admira su vuelo de águila [9]. Aun cuando todo esto se deba a un entusiasmo de sus contemporáneos, que apenas dejó rastro en las generaciones siguientes, es suficiente para estimular la curiosidad sobre el talante de esta figura peculiar, medio oculta por la fama de sus discípulos.

Compensa estudiar a Hamann: es uno de los pocos críticos de la

modernidad totalmente original. Sin tomar ideas prestadas a terceros, ataca a toda la ortodoxia imperante con armas de las que algunas están pasadas de moda y otras son ineficaces o absurdas, pero en las que hay fuerza suficiente para estorbar el avance del enemigo, atraer aliados al propio campo, el de la reacción, e iniciar —en cuanto pueda decirse de alguien que lo haya hecho— una resistencia secular al avance de la Ilustración y la razón ilustrada, resistencia que, en su momento, culminó en el Romanticismo, el oscurantismo y la reacción política, en una renovación profundamente influyente de las formas artísticas, y, por fin, en permanente perjuicio para la vida humana en lo social y lo político. Una figura así exige, sin duda cierto grado de atención.

Hamann es el pionero del antirracionalismo en todas las esferas. De ninguno de sus dos contemporáneos, Rousseau y Burke, puede decirse lo mismo, porque las ideas explícitamente políticas de Rousseau son clásicas por su racionalismo, mientras Burke, aunque denuncie a las teorías fundadas en la abstracción, apela al sosegado buen sentido del hombre juicioso. Hamann carece de todo esto: golpea dondequiera que la hidra de la Razón, la teoría y la generalización levante alguna de sus muchas y horribles cabezas. Abasteció el arsenal del que los románticos más moderados —Herder, talentos más fríos, como el joven Goethe, incluso Hegel (que escribió una larga y poco amistosa recensión de sus obras) y el ecuánime Humboldt y sus compañeros liberales— sacaron algunas de sus armas más eficaces. Es la fuente olvidada de un movimiento que terminó por inundar toda la cultura europea.

VIDA

La vida de Hamann fue, al menos en apariencia, una vida sosegada. Nació el 27 de agosto de 1730 en Königsberg, capital de la Prusia Oriental [1]. Su padre, Johann Christoph, procedía de Lusacia [2] y fue al parecer un barbero cirujano que llegó a convertirse en supervisor de la Casa Municipal de Baños, cargo que llevaba con cierto orgullo. Su madre, María Magdalena, procedía de Lübeck. Su condición social no era, por tanto, muy diferente de la de Kant y Schiller aunque mucho más humilde que la de Goethe, Hegel, Hölderlin y Schelling, por no citar a los hijos de la pequeña y gran nobleza. Los antecedentes de la familia eran pietistas; es decir, pertenecía, aunque sin especial exageración, a aquel ala del luteranismo alemán contraria al saber de los libros y al intelectualismo en general, que emergió en Alemania a fines del siglo XVII y que acentuó la importancia de la profundidad y sinceridad de la fe personal y la unión directa con Dios, alcanzada a través de un escrupuloso autoanálisis, un sentimiento religioso apasionado e intensamente introspectivo y del recogimiento íntimo y la oración, por los que el yo, pecador y corrupto, se humillaba y el alma quedaba abierta a la bendición de la inmerecida gracia divina.

Este sector tan subjetivista del protestantismo alemán tenía paralelismos con los Hermanos Moravos, con el misticismo de los lectores ingleses de Jakob Böhme (Pordage, por ejemplo), con el de Weigel o Arndt y el de los seguidores de William Law en el siglo XVIII, con los predicadores metodistas (los hermanos Wesley y Whitefield) y con Swedenborg y sus discípulos, entre ellos William Blake. Se difundió ampliamente por Escandinavia, Inglaterra y América y por algunas logias masónicas y rosacrucianas de Francia y Alemania. Los pietistas alemanes se distinguían por tener en alta consideración a la emoción personal y, especialmente en la segunda mitad del siglo, por un sentido pesimista, puritano, de humillación

y abnegación de sí mismo y una austera oposición a los placeres del mundo y especialmente a las artes profanas [3], algo por lo que también destacaron los calvinistas de Ginebra, Escocia y Nueva Inglaterra.

Aunque es posible rastrear en el carácter y las apreciaciones de Hamann la ascética y la cualidad introspectiva de estos planteamientos, falta totalmente en él aquel árido puritanismo que dejó tantas huellas notables en Kant, educado en un entorno similar. Así ocurre también con el emocionalismo superficial y a veces histérico de algunos escritos pietistas ortodoxos. Hamann aparece también libre del mezquino odio al saber —que motivó que Wolff, filósofo discípulo de Leibniz, fuera expulsado de Halle a principios de siglo— y de las formas más extravagantes del protestantismo alemán de la época, aunque permaneció, hasta el fin de sus días, fiel devoto de la vida y la persona de Lutero.

Su educación fue un poco desordenada. Dio clases con un antiguo sacerdote que creía en la enseñanza del latín sin gramática. Él y su hermano vagabundearon de una escuela en otra, a cual más sórdida y diminuta, y nunca llegó a asimilarse a ningún sistema. Cuando cumplió los quince años, la edad normal para la educación superior en la Alemania de la época, se las ingenió para ingresar con apuros en la Universidad de Königsberg, donde cursó estudios de historia, geografía, filosofía, matemáticas, teología y hebreo y evidenció una considerable capacidad. Asistió a las clases de filosofía de Knutzen, que también enseñó a Kant, y se interesó algo por la astronomía y la botánica. No parecía atraerle la teología. Prefería, nos dice en su autobiografía [4], las «antigüedades, la crítica […], la poesía, la novela, la filología, los autores franceses, con sus dotes peculiares para la invención y la descripción y su habilidad para deleitar la imaginación» [5]. Evitó deliberadamente adquirir conocimientos útiles y se empeñó en proseguir los estudios humanísticos por el valor de los mismos, resuelto a permanecer como servidor de las musas [6].

Estuvo en la Universidad durante seis años, participó en las publicaciones literarias estudiantiles, hizo amigos y se le tenía por hombre de carácter apasionado, afectuoso y sensible, franco e impulsivo, de agudo genio, ansioso de afecto, tímido, con elevados principios morales y puntilloso en sus gustos literarios. Sus escritos

de ese período no tienen gran interés. Su estilo no había desarrollado las características insólitas por las que —estilo y autor — se harían famosos años más tarde. A los veinte años, en el periódico literario *Daphne,* aparece como el típico joven alemán de la Ilustración, manifestando de modo impecable sentimientos convencionales, tomados de los escritores franceses de moda, con una tendencia, nada infrecuente en los escritores alemanes de la época, hacia un estilo desmañado que se esforzaba en emular la viveza y el *esprit* franceses; algo que en los imitadores alemanes se volvía espeso, elefántico, fastidioso y patéticamente falto de ingenio. Leyó muchísimo y de modo caótico y comenzó aquella extensa acumulación de información, desarticulada en apariencia, que habría de atiborrar sus páginas en los años siguientes.

Al dejar la Universidad no estaba seguro qué carrera seguir: se le consideraba un joven literato con futuro, un discípulo de las *lumiéres* francesas, que podría abrirse camino como ensayista o periodista. Como otros estudiantes pobres de la época, se convirtió en tutor de los hijos de un próspero burgués de la localidad; trabó amistad con los hermanos Berens, ricos mercaderes de la ciudad de Riga[7], quienes le convencieron para que viviera con ellos. Christoph Berens era un hombre ilustrado, con una fe enorme en la naciente ciencia de la economía, y dirigió la atención de Hamann a los escritos económicos franceses de la época. Hamann tradujo un libro del economista francés Dangeul y le añadió un apéndice de su cosecha en el que, después de una digresión autobiográfica —más al estilo de los *Night Thoughts* de Young que al de Rousseau— sobre su triste carrera de instructor, su misantropía y los varios ataques de melancolía y tristeza que había soportado, se las ingenia para citar a Terencio, Cicerón, Madame de Graffigny, Gellert, Jenofonte, Montesquieu, Plutarco, Pope, Hume, los primeros concilios de la Iglesia, Platón, Mandeville, Eneas Silvio Piccolomini, Belloni, Mathurin Regnier y el testamento político de un capitán de contrabandistas. Alaba a la *Enciclopedia* francesa y termina con un gran himno a los comerciantes como tales, hombres comprometidos en aumentar el bienestar material y en cultivar las artes de la paz, y contra los nobles ladrones, los débiles y corruptos monjes de la Edad Media y las guerras tenebrosas que devastaron a la humanidad, con las que hace contrastar al siglo XVIII como una

favorable era de paz[8]. Si Platón y Eneas Silvio Piccolomini hubieran vivido ahora y conocido a los Berens, no los habrían mirado por encima del hombro ni despreciarían al comercio como hicieron con los mercaderes del Pireo o los banqueros de Italia. El comercio es una forma de benevolencia altruista que trae mayores beneficios que los sanguinarios déspotas de Hobbes o Maquiavelo.

Todo esto resulta bastante convencional y los Berens debían sentirse muy complacidos: eran comerciantes progresistas y deseosos de hermosear sus actividades mercantiles con obras de exquisita cultura. Les agradaba aparecer como entendidos en la ciencia económica y Hamann dio lustre a la casa, pese a ser evidentemente un pájaro raro, de anárquica imaginación, en nada semejante a la de los imitadores más elegantes del estilo francés, de cuya abundancia, Alemania podía, a la sazón, presumir.

De vez en cuando Hamann reñía con sus patronos y se convertía en preceptor de alguna de las casas de la nobleza alemana de la costa báltica. Era sensible y se resentía ante la mezcla de mecenazgo y filisteísmo por la que destacaban entonces —y también después— los barones bálticos. Su reflexión sobre la cristiana muerte de su madre, con su epitafio tomado de Young —«Lamenta la muerte el que vive al dictado de otros»[9]—, es una pieza absolutamente convencional. En 1756, podría calificárselo como mediocre seguidor alemán de los críticos franceses, con un especial interés por la economía[10], lector de Voltaire y Montesquieu y Coyer, partidario de la libertad y la igualdad, defensor de los valores cívicos y del espíritu público. En pocas palabras, Hamann es en esta etapa un valedor de la burguesía emergente en contra de militares y nobles; uno de esos jóvenes progresistas que están de acuerdo con Kant y con su común amigo Berens cuyos «buenos beneficios» despertaba tanta admiración en el ciudadano de clase media, como la «buena cuna» en la aristocracia[11]. Estas actitudes se compartían por Lessing, Diderot, Quesnay y por todos los defensores del progreso y la empresa privada, la paz y las luces, y era bastante común en la época[12]. Si Hamann hubiera muerto entonces merecería su actual olvido; pero en 1756 emprendió un viaje que estaba destinado a cambiar su vida.

No se ha aclarado del todo por qué Hamann fue enviado a

Londres en 1756. Sabemos que la casa Berens le confió una misión que no consiguió cumplir. La naturaleza exacta del asunto permanece hasta hoy en el misterio. Puede que haya ciertos fundamentos para creer que era un asunto a medias político y comercial. Su tarea, así lo suponen algunos investigadores, era entregar una propuesta a los círculos más influyentes de la vida política británica para que consideraran la posibilidad de separar al Báltico «alemán» del Imperio ruso y así, formar un Estado independiente o semiindependiente; era un proyecto capaz de atraer a Inglaterra por su notorio temor a un poder ruso en expansión. Si se trataba de esto, se quedó en nada y si algún testimonio llegó a haber de su existencia, no se ha encontrado en absoluto. El año 1756, según Swedenborg, había de preceder inmediatamente al Juicio Final en el que la vieja Iglesia debía destruirse y la Iglesia nueva, «verdadera», universal, la de la cristiandad auténtica, surgiría como el fénix de entre sus cenizas. Pese a que el mundo en general no experimentó ningún cataclismo digno de tal atención, este sí tuvo lugar en el interior del propio Hamann. Una crisis vital lo transformó y creó la figura que, a su vez, iba a hacer mucho para modificar el pensamiento de su época.

Prusia era, a mediados del siglo XVIII, el territorio alemán más consciente y vigorosamente progresista. Guiada por la energía y la incansable ambición de Federico el Grande, la administración ilustrada de Berlín hacía grandes y persistentes esfuerzos para elevar el nivel económico, social y cultural de Prusia hasta llevarla a la altura de los celebrados países de Occidente, Francia sobre todo, cuya capital gozaba de una supremacía reconocida en todo el mundo civilizado. La industria y el comercio se crearon, impulsaron y desarrollaron con la ayuda y bajo el control del Estado; se racionalizaron las finanzas y se mejoró la agricultura; se invitó a sabios extranjeros, especialmente franceses, que dieron renombre a la corte de Potsdam. La lengua de la corte era el francés. No solo se eligieron franceses para dirigir intelectualmente al país —Voltaire, Maupertuis y La Mettrie solo eran los más famosos— sino para ponerlos al frente de departamentos administrativos, con el consiguiente malestar de todos los verdaderos prusianos —especialmente de los de la anticuada zona oriental del país— que, malhumorados, murmuraban pero obedecían. Se hicieron todos los

esfuerzos para rescatar al país de los prolongados efectos del colapso que siguió, en buena parte de la vida y civilización alemanas, a la devastadora guerra de los Treinta Años, y para superar la humillación nacional y la larga noche social y cultural que la sucedió. La política de un paternalismo relativamente ilustrado que se inició con Federico Guillermo, gran elector de Brandenburgo, y con su nieto, el feroz autócrata Federico Guillermo I de Prusia, se elevó por Federico el Grande a un nuevo rango de inflexible eficacia. Él mismo era consumado escritor y músico además de militar y genial administrador, y la aparición de comerciantes ilustrados, como los Berens, en Prusia Oriental y el Báltico, y el renacimiento cultural, entre cuyos impulsores se contaba Kant y la Academia de Berlín, estaban en completa armonía con este nuevo despertar de las energías nacionales.

Este era el mundo en el que, se esperaba, el joven Hamann habría de desempeñar su papel. Sus amigos sabían que no era un hijo típico de la Ilustración, que su peculiar mezcla de lecturas económicas y religiosas, su fracasado intento por destacar en el ejercicio del Derecho —lo había estudiado oficialmente en la Universidad de Königsberg—, la indolencia alternada con arrebatos de repentina energía que lo llevaban por insospechados derroteros, su falta de sistema, sus períodos de melancolía, su tartamudeo, su orgullo enfermizo —que lo empujaba a querellarse con sus patronos— y su incapacidad para estabilizarse en una ocupación determinada no hacían de él ni el hombre de letras ni el funcionario ideal de un Estado centralizado moderno, consumido por el deseo de poder y de éxito, así como por el anhelo de un desarrollo cultural, al estilo de París, cuyos impulsores eran *Aufklärer* como Lessing, Mendelssohn y Nicolai. Sin embargo, personas como Kant y otros amigos de Königsberg confiaban en que las dotes naturales y la imaginación de Hamann se podrían en cierta medida disciplinar y convertirse en útiles. Pero no terminaban de darse cuenta de que, a pesar de su temprana adscripción a la Ilustración, se oponía por temperamento y con violencia a todo sistema: fue, básicamente, un hombre del siglo XVII nacido en un mundo que le era ajeno, un hombre religioso, conservador, con fuerte vida interior, incapaz de respirar en el brillante mundo nuevo de la Razón, la centralización y el progreso científico. Como Samuel Johnson en Inglaterra,

representaba una actitud ya pasada: las relaciones personales y la vida interior significaban para él en todo caso más que ningún otro valor del mundo exterior. Terminó por detestar los ideales del progresista típico; odiaba a Federico el Grande, el «Salomón de Prusia»[13], y a su sabiduría secular. Como los eslavófilos rusos de la centuria siguiente, consideró a la familia como base de la verdadera existencia humana y puso como única fundamentación admisible de una auténtica vida cristiana a la fluida textura cuya trama surge del afecto, la tradición, los valores de comunidades pequeñas e incluso arcaicas, donde son mínimas las interferencias de aleccionados expertos y funcionarios distantes. Nunca fue ateo ni agnóstico. Nunca parece haber sido tentado por asimilarse a la nueva clase dirigente
franco-prusiana
librepensadora y anticlerical. Quizá no fue consciente de todo esto antes de su viaje a Londres y puede que sus atrevidas opiniones en economía y su odio natural al despotismo lo confundieran acerca de su vocación y sus posibilidades, como también engañaron a sus amigos. Estos, sin embargo, iban a saber bien pronto con quién estaban tratando.

Después de un agradable viaje por Berlín, en donde conoció a Moses Mendelssohn, a Nicolai y a otros influyentes escritores de la capital intelectual del mundo germánico, continuó visitando Lübeck, Bremen, Hamburgo, Amsterdam, Leiden y Rotterdam y llegó a Londres el 18 de abril de 1757. Después de un contacto con la embajada rusa, aparentemente sin consecuencias, relativo a su misteriosa misión, se hospedó en casa de un profesor de música y decidió experimentar todos los placeres de la espléndida vida de una ciudad occidental. Intentó curarse de su tartamudeo, aprender a tocar el laúd y se zambulló en lo que más tarde describiera como una vida de terrible disipación. No tenemos más evidencias de lo que ocurrió que su propio relato que es el de un pecador arrepentido. Al cabo de diez meses tenía una deuda por importe de trescientas libras y una situación de total soledad, miseria y, a veces, de terrible desesperación. De repente descubrió que su huésped, el músico, estaba involucrado en una relación homosexual con un «rico inglés»[14], y el tremendo impacto parece haber sido la ocasión de la gran crisis espiritual de su vida.

Su misión fue un fracaso; estaba sin un céntimo, solo, sobre todo solo, y nadie comprendía lo que decía. Suspiraba por algún amigo que lo sacara del oscuro laberinto. Volvió a su vida anterior; dejó la casa del músico, se estableció en una humilde casa de huéspedes y regresó a sus orígenes pietistas: hizo lo que los pietistas hacían en situaciones de opresión espiritual, leer la Biblia de punta a cabo. Lo había hecho antes, pero ahora encontró, al fin, «el Amigo en mi propio corazón, porque había hallado su camino cuando no sentía más que vacío, oscuridad y desolación» [15]. Estaba hambriento de amor y ahora lo había encontrado. Inició su lectura efectiva de la Biblia el 13 de marzo de 1758 y, según la costumbre pietista, anotaba cada día su progreso espiritual [16]. Después escribió con brevedad, como un auténtico discípulo de Lutero, que bajo la letra, que es la carne, hay también un alma inmortal, el aliento de Dios, de la luz y la vida, una luz que arde en la oscuridad y que uno debe tener ojos para ver [17].

Hamann salió transformado de su experiencia. No se le había dispensado ninguna visión mística, ninguna revelación específica, de las que frecuentemente se reclamaban algunos conversos de las nuevas tendencias místicas que brotaban por entonces en Europa —aliadas algunas a las tradiciones del libre individualismo de la Ilustración, otras en violenta oposición a estas—. No tenía conexión alguna con los martinitas o la masonería ni con las muchas sectas iluministas cuyos centros, en Alemania, eran Prusia Oriental y Baviera. Se había convertido a la religión de su infancia, al protestantismo luterano. Lo que da a Hamann su importancia histórica es su peculiar aplicación de aquella nueva luz que, para él, ardió hasta el fin de sus días.

¿A qué se había convertido? No a la fe sencilla de su infancia, sino a una doctrina conocida de todos cuantos están familiarizados con los escritos de la mística protestante alemana y la de sus seguidores en Escandinavia e Inglaterra; de acuerdo con ella, la historia sagrada de los judíos no es un simple informe del modo en el que esa nación fue conducida desde las tinieblas a la luz por la mano todopoderosa de Dios, sino que es la perpetua alegoría de la historia íntima del alma de cada individuo humano. Los pecados de los individuos son como los de las naciones. La propia conversión religiosa de Hamann en Londres tomó la forma del descubrimiento

en él mismo de todos los crímenes de los hijos de Israel: como aquellos tropezaron y cayeron y adoraron a los ídolos, así cayó él en el hedonismo y el materialismo y el intelectualismo y desertó de Dios; y como el bálsamo de la gracia divina hizo que aquellos pudieran levantarse, volver a Dios, arrepentirse de sus pecados y reanudar su penoso peregrinar, así él también retornaba al Padre y a Cristo desde su interior, nacía de nuevo, lloraba con amarga contrición y era salvo. La historia del peregrinar de los Israelitas, su mapa de viaje (*Reisekarte*), declaró, era la historia de su vida, su ejecutoria vital (*Lebenslauf*). Este era el sentido interior de las palabras de la Escritura. Él que las comprendía, se comprendía a sí mismo: toda comprensión de algo, sea lo que fuere, era comprensión de uno mismo, pues el espíritu es lo único que puede ser comprendido y para encontrarlo el hombre no necesita más —ni debe necesitar más— que mirar en su interior. La escala entre el cielo y la tierra enviada para ayudar a los hijos débiles e insensatos era la Palabra de Dios: solo ella les ofrecía un vislumbre de qué eran, por qué eran como eran, cuál era su lugar, qué debían hacer y qué evitar. La Biblia era una gran alegoría universal, un símil de lo que venía ocurriendo cada día y en cada momento. Así la historia humana —y la naturaleza entendida adecuadamente— se comprendía con los ojos, no de la razón analítica, sino de la fe, de la confianza en Dios y del autoexamen, pues todas estas cosas no eran sino una sola.

Él resto de la historia de su vida es en comparación irrelevante. Volvió a la casa de su patrón, Berens, que lo recibió amablemente y que enseguida empezó con Kant a intrigar para conseguirle un nuevo cargo. Sugirió Kant que podrían escribir entre los dos un libro de texto de física, pero sus mutuas diferencias sobre el particular hicieron imposible la colaboración[18]. Hamann propuso matrimonio a la hermana de Berens, Katharina, pero retiró su ofrecimiento ante la oposición del hermano. Emprendió uno o dos viajes para visitar a sus amigos de la costa báltica y ocupó un puesto mal pagado en el Ministerio de la Guerra y de las Tierras de la Corona. Lo mantuvo por un tiempo pero le daba demasiado poco dinero, aún para sus modestas necesidades: era aficionado a comer y beber pero por lo demás era hombre de pocos placeres. Volvió a casa de su padre y colaboró en la *Königsbergesche Gelehrte und*

Politische Zeitungen, una empresa financiada por el librero Kanter, que había sido siempre muy amable con él, prestándole libros y animándolo sin cesar. Comenzó a publicar sus extraños pero apasionantes libelos: fragmentos, ensayos inacabados, amalgamas singulares de filosofía, crítica literaria, filología, historia y testimonios personales, y atrajo la atención de los escritores de Berlín quienes intentaron en vano —pronto se dieron cuenta— atraer hasta su círculo a este raro talento. No se casó, pero vivía con una de las sirvientas de su padre, a la que permaneció fiel toda su vida y con la que tuvo cuatro hijos. Era una mujer simple, inculta y enamorada, y él se sentía feliz pretextando esta situación para rechazar cargos que pudieran azorarla. Del periodismo volvió otra vez a la administración pública y, en 1767, llegó a ser funcionario de la Administración General de Impuestos sobre el Comercio Exterior y Aduanas, dirigida, por entonces, por uno de los expertos franceses de Federico el Grande, con el que Hamann mantuvo las peores relaciones. Conoció en esta época a Herder, que se convirtió en su discípulo fiel y apasionado y, a medida que se hacía más famoso e influyente, extendía la palabra de su maestro por todas las regiones de habla alemana.

Hamann se dedicaba a atacar a los teólogos liberales —más despreciables para él que los ateos— con oscuros panfletos polémicos a los que daba títulos pintorescos. El coqueteo con Mendelssohn, por lo demás, terminó pronto y lo sucedió otro con F. K. von Moser, un burócrata ilustrado al que fascinó con su originalidad. Mantuvo correspondencia con Lavater, el pastor protestante suizo que fue el más grande defensor de las variedades del iluminismo y de la experiencia religiosa de su época y al que se consideraba mucho por su teoría sobre el análisis de las fisiognomías, que proporcionaba la clave para conocer las diferencias de carácter, disposiciones y talento. Viajó alguna vez al occidente de Alemania y una vez, al menos, a Polonia. En sus últimos años conoció al filósofo F. H. Jacobi, uno de los pensadores más famosos de su tiempo, y conquistó su mente y su corazón: Jacobi reemplazó a Herder en su afecto y llegó a ser su discípulo más incondicional y devoto. Hacia el fin de su vida renunció a su puesto de funcionario que se le antojaba cercado por indescriptibles humillaciones y por actos de mezquindad dirigidos por sus

superiores contra su propia persona. No debió ser un funcionario muy competente: durante toda su vida le obsesionó la idea de que su odio a la abstracción era, por sí mismo, garantía suficiente de su capacidad y talante prácticos. Sus últimos años transcurrieron confortablemente, pues el acaudalado Jacobi lo presentó a un hombre aún más rico, muy preocupado por lo religioso, llamado Buchholtz, y a una dama *exaltée,* la princesa Golitsyn, alemana, viuda de un diplomático ruso. Aunque Buchholtz parece haber sido un tipo raro, la princesa Golitsyn era perfectamente normal, una católica que tenía a Hamann por un santo en cuyas manos encontraría el mayor consuelo espiritual de su vida. En casa de esta, en Münster, murió en 1788 y fue enterrado en los alrededores: fue una figura enigmática y peculiar hasta el fin.

Hamann no ignoraba algunos de sus defectos y era amigo de la autocrítica. Escribió: «No me siento a gusto en ninguna ocupación, no sirvo para pensador, ni para hombre de negocios […], no puedo soportar ni a la buena sociedad ni tampoco la soledad del claustro»[19]; «no acierto a pensar todo el mal que merezco»[20]; «siempre he sido un estúpido»[21]; «imbecilidad es la palabra que mejor me cuadra»[22]; era, como Sócrates, un «*ignoramus*»[23] su mente era «papel emborronado» y solo retenía impresiones generales y confusas[24]. Testifica con insistencia, que su propio estilo, tan sorprendente, no le inspira más que disgusto y horror, que no esperaba ser muy leído, pues noventa y nueve lectores sobre cien considerarían su obra como una empresa desesperada[25]. Echaba de menos no haberse podido mantener como comerciante. Sabía que el signo del genio es la eliminación de lo superfluo, la expresión del pensamiento más potente con el mínimo número de palabras, y que él estaba lejos de alcanzar este objetivo. Sin embargo, a pesar de todo esto, aceptaba a medias el reconocimiento de su genio por Herder, Jacobi y otros de sus discípulos.

Tenía un cierto prurito por mantenerse misterioso, por ser un enigma para sus contemporáneos. Cuando Kant le suplicó que hablara en el lenguaje de los hombres e incluso el leal Herder confesó no ser capaz de abrirse camino a través de las oscuras palabras que llovían sobre él, se defendió diciendo que no todo el mundo puede ser una araña constructora de sistemas[26] y que la

pasión por el sistema es una forma de vanidad[27]. En realidad, no lograba alcanzar la precisión ni el orden sistemáticos; solo era «apto para fragmentos, ocurrencias, sugerencias»[28], pero entonces concluye que el sistema es un obstáculo para el descubrimiento de la verdad[29].

Así lo dice contra Kant. «[M]*a seule règle de point avoir c'est n'en*»[30]. «Contemplo la mejor de las demostraciones en filosofía, escribió a Kant, como la muchacha sensible mira una carta de amor»[31], con agrado pero con desconfianza.

No se subestimaba: reclamaba que se reconociera su originalidad, la independencia de su camino y su capacidad para ahuyentar a los imitadores. Se vio a sí mismo como a un precursor, un elaborador de antinomias, una socrática y terca mosca de caballo; con agrado aceptaba el retrato que Herder hacía de él, un Colón que había descubierto territorios totalmente nuevos, y en una carta a Nicolai, editor de la *Allgemeine deutsche Bibliothek,* escribía: «el *genio* es una corona de espinas, el *gusto* es un manto de púrpura que cubre las espaldas desgarradas por el látigo»[32]. Y, desde luego, su estilo es estremecedor: retorcido, oscuro, lleno de alusiones, repleto de digresiones, de referencias imposibles de rastrear, de chistes incomprensibles, juegos de palabras dentro de otros juegos de palabras, términos inventados, criptogramas, nombres secretos difícilmente expresables e impuestos a personas del pasado o del presente, a ideas, a contenidos de opinión sobre la verdad; donde no puede comunicarse el espíritu mediante la carne de las palabras, allí enseguida intenta imitar y emular la expresión cabalística, justamente olvidada, de los mistagogos del pasado, con frases en las que no es posible saber dónde cesa la imitación y empieza la parodia. Permaneció sin nadie que lo leyera, a excepción de alguno de sus descubridores, como Kierkegaard, que lo respetó y que, al hablar de su «enorme genio», parece considerarlo como uno de los únicos filósofos auténticos de su tiempo[33]. Mendelssohn tiene razón cuando afirma que el estilo de Hamann es demasiado *outré,* demasiado enrevesado, exagerado, impenetrable, con un exceso de lugares comunes, chistes familiares inteligibles solo para

grupitos esotéricos —«¡qué batiburrillo de ocurrencias satíricas, salvajes piruetas espirituales, floridas alusiones, metáforas exotéricas, vaticinios críticos!, todo ello intercalado con pasajes de la Biblia, decorado con versos latinos e ingleses y reiteradas referencias a Platón, Bacon, Michaelis, Ausonio, Wachter, la Sagrada Escritura, Petronio, Shakespeare, Roscommon, Young, Voltaire y otros cien»[34]— y da el caso por desesperado. Sin embargo, Mendelssohn sentía que había algo especial en Hamann, que era totalmente distinto de cualquier otro escritor existente. Se dio cuenta que tenía que habérselas con un genio hostil, que contemplaba con desprecio e indignación sus ideas y las de sus amigos. Y, desde luego, la actitud de Hamann hacia los racionalistas ilustrados de Berlín no era diferente de la de Rousseau hacia los *philosophes* y los enciclopedistas de París: solo más exagerada. Se parecía más a la de D. H. Lawrence hacia Keynes, Russell, Moore y todos los de Bloomsbury, cuya existencia misma se le antojaba un insulto a las fuerzas de la vida y la naturaleza a las que él veneraba. Como en los casos de Rousseau y Lawrence, a Hamann le caían bien los individuos de ese grupo trivial; le gustaba personalmente Kant y lo criticaba sin preocuparse de entender sus doctrinas, de modo muy parecido a los ataques de Lawrence a los intelectuales ingleses; aceptó ayuda de Kant sin guardarle rencor por ello y lo llamó pulcro hombrecito, con el que estaba bien cotillear, aunque fuera totalmente ciego a la verdad. Le halagaban las atenciones de Mendelssohn y sus amigos, aunque al final se volviera contra ellos personal e ideológicamente; mantuvo cierta admiración por Lessing, pese a su deplorable spinozismo y su sosegado racionalismo que, a juicio de Hamann, privaba al mundo y al espíritu humano de toda pasión y color. A Lessing no le interesaba Hamann, pero Mendelssohn, el más justo y equilibrado de los intelectuales prusianos, detectaba en él algo único, original e importante. Y no estaba equivocado.

EL NÚCLEO CENTRAL

¿Qué opiniones de Hamann, qué aspectos de su personalidad merecen hoy nuestra atención? Poco su teosofía, aunque para él fuera decisiva e importante, y sugestiva para la historia del protestantismo. No fue el primero ni tampoco el más grande de cuantos creyeron que la revelación era la única senda para llegar a la verdadera comprensión, que con la plegaria, la meditación, la vida cristiana y la inocencia de espíritu, el alma podía llegar a tal comprensión y lograr así su unidad; lo mismo puede decirse de otras de sus ideas: que la naturaleza, como totalidad, podía contemplarse como un libro en el que, con grandes y luminosas letras, era posible leer —quienes supieran cómo hacerlo— el conjunto de la historia del mundo y de los hombres; que todas las cosas y los acontecimientos eran un gran jeroglífico que solo necesitaba una clave —suministrada únicamente por la palabra de Dios— para revelar la naturaleza y el destino del hombre y las relaciones de este con el mundo y con Dios. Todo esto puede ya encontrarse, en variadas formas, en Eckhart, Tauler y Böhme y en toda la tradición mística alemana de la que el pietismo fue solo una rama luterana que acentuaba su interiorización.

Aunque este era el corazón de las nuevas opiniones de Hamann tras la conversión, lo que fue verdadera y profundamente original eran su concepción de la naturaleza del hombre, el método por el que la estableció y el uso polémico que hizo de todo ello. Odiaba a su siglo con una aversión casi patológica y atacó lo que era en él más característico con una agudeza y un vigor sin igual. Fue el primer escritor de la época moderna en criticar públicamente a la Ilustración y a todas sus obras, no simplemente a este error o a aquel extravío de la nueva cultura, como por ejemplo hace Rousseau de modo incluso más violento; pues Rousseau comparte con los Enciclopedistas más presupuestos que los que rechaza y en

cualquier caso, disimula las inconsistencias propias bajo un torrente de espléndida retórica. Hamann se rebeló contra toda la estructura de la ciencia, de la Razón y del análisis: más contra sus virtudes que contra sus vicios. Pensaba que sus fundamentos eran totalmente falsos y sus conclusiones, una blasfemia contra la naturaleza del hombre y contra su Creador; y buscó la evidencia de esto no tanto en axiomas teológicos o metafísicos o en dogmas o en argumentos *a priori* —la Ilustración pensaba justificadamente haberlos desacreditado como métodos de argumentación—, cuanto en su propia experiencia cotidiana, en los hechos mismos, percibidos empírica y no intuitivamente, en la observación directa de los hombres y de su comportamiento y en la introspección directa de sus propias pasiones, sentimientos, pensamientos y modo de vida[1].

Eran estas unas armas que, a fin de cuentas, la Ilustración no podía ignorar sin riesgo. El romanticismo, el antirracionalismo, la sospecha de que toda teoría y toda construcción intelectual eran, en el mejor de los casos, ficciones útiles y en el peor, medios de distorsión —formas de evadir el enfrentamiento con la realidad misma—, empiezan virtualmente con Hamann. Algo de esto hay, y no en pequeñas dosis entre los neoplatónicos del Renacimiento, en Pascal y más todavía en Vico[2]. Pero el ataque central lo llevó a cabo Hamann. Que estuviera de hecho con frecuencia mal planteado, que fuera exagerado, ingenuo, desmesurado hasta el absurdo e irresponsable, que estuviera tocado de un oscurantismo amargo y brutal y de un odio ciego hacia alguno de los logros morales y artísticos —e intelectuales— más nobles de la humanidad, puede que disminuya su valor, pero no aminora su importancia. Pues una de las ideas más originales de Hamann resultó al fin ser amplia e inquietantemente válida. Sus enemigos eran, a la vez, aquellos que llama fariseos —los partidarios de las grandes formaciones dogmáticas, la Iglesia de Roma o la monarquía francesa y sus émulos en tierras alemanas— y los que califica como saduceos: los librepensadores de París, Berlín o Edimburgo. Y aunque los logros de estos últimos fueron y siguen siendo muy grandes, mientras que las embestidas desbocadas e indiscriminadas de Hamann son con frecuencia injustas y a veces absurdas, la humanidad ha tenido que pagar un duro precio por no tener en

cuenta aquello que él sí fue capaz de ver: pagar en términos no solo de error intelectual, sino de prácticas degradantes y espantosos sufrimientos humanos a los que condujeron las influencias de las doctrinas de ambas formaciones en su mutuo antagonismo [3]. Esto por sí solo hace dignas de estudio a las ideas de Hamann tan firmes como tortuosas, si bien tal indagación ha de hacerse con un espíritu muy distinto del suyo.

No hay verdadero desarrollo en el pensamiento de Hamann después de su conversión, ni desarrollo ni exposición articulada. Sus opiniones —sobre la naturaleza del hombre; sobre sus modos de conocer i creencia, conocimiento, comprensión, imaginación, razonamiento, fe); sobre la naturaleza, la historia, Dios; sobre el lenguaje, el genio, la expresión, la creación; sobre los sentidos, las pasiones, las relaciones entre cuerpo, voluntad y mente; sobre la historia y la política; sobre los fines del hombre y su salvación— permanecieron virtualmente inalteradas desde la edad de treinta años hasta su muerte a los cincuenta y ocho. No importa por dónde se empiecen a leer sus escritos: su obra no tiene principio, medio ni fin. A veces moviliza todos los recursos imaginables, si la ocasión lo exige, ya sea por el deseo de instruir a un amigo, sea para refutar a un oponente o a un impostor, o por el afán de intrigar o enredar a un adversario. El hilo de la argumentación se rompe continuamente con otros argumentos u otros temas, con digresiones dentro de otras digresiones, todo ello, a veces, en el interior de un extenso párrafo hasta que, después de un largo pasaje de conexiones subterráneas, la continuidad del pensamiento resurge donde menos se espera, para ser enseguida y de nuevo enterrada bajo la desbordante vegetación irrefrenable, caótica y dispersa de las ideas e imágenes de Hamann, que estimulaba al tiempo que enloquecía incluso a sus amigos más fieles e incondicionales.

Sin embargo, en esta selva feroz y enmarañada, junto a la cual las obras de escritores aun tan asistemáticos como Diderot o Herder parecen modelos pedantes de nitidez, hay una unidad de pensamiento y opinión que nadie deja de captar desde el principio de la lectura —salvo que abandone esta de inmediato ante un estilo y una oscuridad sin precedente—. No hay oscilaciones en su doctrina, sea esta positiva o negativa. Los detalles puede que sean confusos o desconcertantes; las líneas maestras —que las hay— son

firmes e inalterables durante un cuarto de siglo de escritura discontinua pero prolífica. Goethe, que tomó de él —como de cualquier otro— lo que le pareció importante, veía su pensamiento como una suerte de gesticulación interior: la expresión de su vida a través de una mímica que brotaba de sus adentros y que solo podía comprenderse desde el sentimiento de nosotros mismos aplicado al estado interior de quien así nos habla, y viendo en las metáforas y en las alegorías medios por los que nos transmite tal estado [4]. La vida de Hamann, su estilo, su fe y su pensamiento eran una sola cosa. Sus doctrinas positivas siempre se desarrollaron como parte de una furiosa embestida contra una falsedad que debía ser arrancada de raíz: ningún hombre creyó menos en la tolerancia intelectual o la practicó menos. Así, por ejemplo, su doctrina del conocimiento creció sobre un ataque a la idea cartesiana de comprensión matemática de la naturaleza y como oposición a la idea de coherencia estructural entre los conocimientos teóricos humanos y la naturaleza, expresada en la *Encyclopédie*, una obra concebida e incubada en la aborrecida ciudad de París…, obra en la que Kant —en un instante de escasa delicadeza— sugirió que Hamann, recién venido de Londres, sin trabajo y lleno de deudas, podría encontrar materia de traducción para provecho de sus incultos compatriotas prusianos.

LA ILUSTRACIÓN

Merece la pena recordar que la actitud de Hamann hacia los *philosophes* y sus obras estaba indudablemente conectada al dominio que de hecho ejercieron sobre sus años de formación —como sobre los de muchos pensadores alemanes de este período— las recién nacidas doctrinas de la Ilustración que, pese a la oposición de las dos Iglesias, la Católica y la Protestante, y a ocasionales persecuciones por la autoridad civil, tanto en Francia como en ciertas partes de Italia, llegó rápidamente a ser el movimiento de ideas más potente de Europa.

Había muchas divisiones en el interior mismo del movimiento. Al contrario de lo que señalan las historias tradicionales, no todo enciclopedista francés o racionalista alemán creía que los hombres eran buenos por naturaleza y solo degradados por la locura o la maldad de sacerdotes o soberanos o por instituciones envilecedoras. Algunos, como Montesquieu y Helvétius, cada uno a su modo, creían que los hombres no nacían ni buenos ni malos, sino que eran en gran medida moldeados por el entorno, la educación o el accidente o por todas estas cosas a la vez, hasta llegar a ser lo que eran. Otros, como La Mettrie y en ocasiones, Voltaire, creían que los hombres eran por naturaleza crueles, agresivos y débiles, y que había que defenderlos del desarrollo de estas malas disposiciones mediante una disciplina conscientemente impuesta. Algunos de los nuevos filósofos creían en la existencia de un alma inmortal, otros no; algunos eran deístas (o incluso teístas), otros eran agnósticos o ateos militantes. Unos creían que el medio natural —el clima, la geografía, las características físicas y fisiológicas apenas alterables — ejercían una influencia causal que determinaba completamente la conducta humana; otros creían en el poder casi ilimitado de la educación y la legislación, como armas que los hombres

controlaban por sí mismos. Algunos, como Voltaire o Condorcet, prestaban atención al desarrollo histórico; otros, como Helvétius y Holbach, no. Unos, como
D'Alembert
y Condorcet, ponían sus esperanzas en el progreso y en la aplicación de las matemáticas y la ciencia natural a los asuntos humanos; otros, como Mably, Rousseau, Raynal, Morelly, se inclinaban al primitivismo y soñaban con la restauración de una sociedad sencilla, inocente y bien intencionada de hombres «naturales», libres de la influencia destructora de la vida degradada de las grandes ciudades y de la tiranía de la religión institucionalizada. Algunos creían en el despotismo ilustrado, otros en la democracia; unos, como Condorcet, creían en la igualdad humana; otros, como Holbach y Kant, tachaban de razas inferiores a los habitantes de continentes enteros. Algunos concibieron los axiomas y los métodos de la investigación y el conocimiento como revelados *a priori* a especiales facultades intelectuales o a la intuición racional y creían en la ley y los derechos naturales; otros creían que todo conocimiento se basaba en la experiencia de los sentidos, rechazaban toda certeza *a priori* y eran empiristas rigurosos. Algunos fueron deterministas de acuerdo a la influencia de la utilidad o la finalidad; otros creían en el sentido moral, en la voluntad libre o en el azar.

Sin embargo, pese a estos desacuerdos —y fueron mucho más profundos que lo que pudiera indicar un rápido recorrido por la Ilustración— había ciertas creencias que eran más o menos comunes a todo el partido del progreso y la civilización, y esto es lo que permite propiamente hablar de él como de un solo movimiento. Estas eran, en efecto: la convicción de que el mundo o la naturaleza era un todo único, sujeto a un único conjunto articulado de leyes, que podía descubrirse en principio por la inteligencia humana; que las leyes que gobiernan a la naturaleza inanimada eran en principio las mismas que las que gobernaban a las plantas, a los animales y a los seres capaces de sensaciones y sentimientos propios; que los hombres eran capaces de mejoramiento; que existían ciertos fines humanos objetivamente reconocibles que, literalmente, todos los hombres exigirían con determinación, tales como la felicidad, el saber, la justicia, la libertad y lo que se describía, de modo algo

impreciso pero claramente comprensible, como virtud; que estos fines eran comunes a todos los hombres por su calidad de tales y no eran inalcanzables ni incompatibles y que la miseria humana, el vicio y la locura se debían sobre todo a la ignorancia de esos fines o de los medios para alcanzarlos, ignorancia debida, a su vez, al conocimiento insuficiente de las leyes de la naturaleza. Incluso se mantenía por una mayoría —pese a las dudas expresadas por Montesquieu y sus seguidores— la convicción de que la naturaleza humana era fundamentalmente la misma en todas las épocas y lugares; las variaciones regionales e históricas carecían de relevancia comparadas con el permanente núcleo central en cuyos términos los seres humanos podían definirse como una sola especie, como podían serlo los animales, las plantas o los minerales. En consecuencia, el descubrimiento de las leyes generales que rigen el comportamiento humano, su integración lógica y clara en sistemas científicos —la psicología, sociología, economía, ciencia política y otros por el estilo (aunque ellos no empleaban tales nombres)— y la determinación del lugar adecuado de cada uno en el gran cuerpo del saber, que se extendía a todos los hechos susceptibles de descubrimiento, debía crear —al reemplazar la caótica amalgama de conjeturas, tradición, superstición, dogma, fantasía y «errores interesados» que, hasta ahora, pasaban por ser el conocimiento y la sabiduría humanas (cuyo principalísimo protector e instigador era la Iglesia)— una sociedad humana nueva, sana, racional, feliz, justa y capaz de perpetuarse que, al haber llegado a la cima de la perfección alcanzable, podría defenderse contra toda influencia hostil, salvo, quizá, la de las fuerzas de la naturaleza.

Esta es la noble doctrina, optimista y racional, y el ideal de la gran tradición de la Ilustración desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa e incluso, más allá de esta, hasta nuestros días. Los tres soportes más fuertes sobre los que se apoyó eran: la fe en la razón, esto es, en una estructura lógicamente conectada de leyes y generalizaciones susceptibles de demostración o verificación; la identidad de la naturaleza humana a través de los tiempos —y la posibilidad de fines humanos universales— y, finalmente, la posibilidad de acceder a lo segundo por medio de lo primero, de asegurar la armonía física y espiritual y el progreso gracias al poder de la inteligencia crítica guiada lógica o empíricamente; esta

inteligencia era capaz, en principio, de analizar todas las cosas hasta sus últimos constituyentes, de descubrir sus interrelaciones y el sistema único de leyes al que estas obedecían, y desde ahí podría responder todas las preguntas que pudieran ser formuladas por mentes claras empeñadas en descubrir la verdad.

Naturalmente, el éxito enorme y el prestigio de la física newtoniana, que parecía haber logrado precisamente esto en el reino de la naturaleza inanimada, acrecentó abrumadoramente la confianza de los pensadores éticos y sociales, que no veían por qué aquel método, aplicado a estas esferas, no tuviera también que dar un conocimiento igualmente universal e inalterable.

Pese a dudas y reservas fáciles de imaginar, hubo un movimiento en permanente ascenso, especialmente en las Iglesias protestantes —y también, hasta cierto punto, en la romana favorable a intentar la aplicación de estos métodos asimismo a la metafísica y a la teología o al menos, a mostrar que las creencias cristianas no eran incompatibles con el nuevo racionalismo, sino que en muchos casos eran idénticas o complementarias con él. Los discípulos de Leibniz y Wolff en Alemania, así como las escuelas de teología natural en Inglaterra y Escocia siguieron esa línea. Religión racional. Metafísica racional, Ciencia Política racional, Ley racional: estas doctrinas aparecían en progresivo avance, animadas por el irresistible poder de la razón humana liberada. El espíritu que inspiraba los más audaces, humanitarios e ilustrados escritos sobre la necesidad de reformar sistemas legales opresivos con frecuencia hasta el terror e irracionales, o la política económica o para la eliminación de las injusticias y los sinsentidos morales o políticos, escritos que hoy están ampliamente olvidados, era el mismo que inspiraba el progreso en las ciencias físicas y biológicas; ello conducía alguna vez a absurdos tales como la opinión de Wolff, enunciada en el curso de una disputa contra los milagros: Cristo pudo cambiar el agua en vino y Josué detener el sol en Gabaón porque estaban dotados de un conocimiento superior —incluso sobrehumano— en materia de química y astrofísica. Todos los principios de explicación debían ser siempre y en todas partes los mismos. En esto precisamente consistía la racionalidad [1].

No son muchos los pensadores de este período —de los que recordamos hoy— que llegaron a disentir abiertamente de este

principio central. Hamann fue uno de ellos. Atacó la globalidad del criterio en cada una de sus aplicaciones particulares y, sintiéndose el David escogido por el Señor para derrocar a este enorme y tremendo Goliat, partió para el combate solo y sin armas. Intentó atacar al enemigo en todos sus frentes y materializó su programa, literalmente reaccionario, en tres principales doctrinas (si así pueden llamarse los repertorios de escritos sin terminar, conclusiones sin punto de partida, acertijos, epigramas y frases oscuras aunque a veces maravillosamente densas). Estas eran: su visión de la naturaleza, las fuentes y la validez del conocimiento y de la creencia; su teoría del lenguaje y de modo más general, del simbolismo; su concepto del genio, la imaginación, la creación y de la relación entre Dios y el hombre.

EL CONOCIMIENTO

> Las verdades históricas, contingentes, jamás pueden ser prueba de verdades racionales y necesarias [Lessing, *Über den Beweiss des Geistes und der Kraft*] [1].

Descartes creía que era posible adquirir conocimiento sobre la realidad desde fuentes *a priori* y por razonamientos deductivos. Esto, según Hamann, es la primera terrible falacia del pensamiento moderno. El único que realmente trastornó esta errónea doctrina fue Hume [2], a quien leyó Hamann con entusiasta aprobación. No es excesivo decir que, precisamente, la Biblia y Hume son las dos raíces extrañamente entrelazadas de sus ideas [3].

Hume había afirmado que el fundamento de nuestro conocimiento sobre nosotros mismos y el mundo exterior era la *creencia (belief),* algo para lo que no podía haber ninguna razón *a priori* y algo a lo que podían reducirse, en última instancia, todos los principios y teorías y las construcciones —teóricas y prácticas— más coherentes y elaboradas de nuestra mente. Creemos que hay objetos materiales a nuestro alrededor o que nos comportamos de este o aquel modo; creemos que somos idénticos a nosotros mismos a través del transcurso del tiempo. En palabras de Hamann: «Nuestra propia existencia y la de todas las cosas externas a nosotros debe ser creída y no puede ser determinada de ninguna otra manera» [4]. Y en otra ocasión: «La creencia no es producto de la inteligencia y no puede, por tanto, sufrir influjo causal de ella; en cuanto es *creencia* tiene tan poco fundamento como el *gusto* o la *visión*» [5]. La creencia nos da todos nuestros valores, el cielo y la tierra, las referencias morales y el mundo real. «Sabed, filósofos, que entre causa y efectos, medios y fines, la conexión no es física, sino espiritual, ideal: es el nexo de la fe ciega» [6]. No percibimos en

la naturaleza las causas o la necesidad, las creemos, actuamos como si aquellas existieran; pensamos y formulamos nuestras ideas en los términos de tales creencias pero ellas por sí mismas son *hábitos (habits)* mentales, formas *de facto* de la conducta humana, y el empeño en deducir de ellas la estructura del universo es un monstruoso afán por convertir nuestros hábitos (*habits*) subjetivos —que difieren en los distintos tiempos y lugares y en individuos diversos— en inalterables, en «necesidades» objetivas de la naturaleza.

Hamann leyó a Hume con gran atención. Hume era desde luego un descreído, un enemigo de la fe cristiana pero, pese a todo, Dios hablaba a través de él. Es un «Saúl entre los profetas» [7], una suerte de Balaam, un testigo reacio de la fe, un aliado mal a su pesar [8]. Hamann tradujo los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, una obra que tuvo en la mayor estima y consideró a Kant una suerte de Hume prusiano [9], aunque Kant no tuviera en cuenta las enseñanzas de Hume sobre la creencia: donde Hume se contentaba con dejar constancia de que no podemos ni saber ni razonablemente preguntar por qué las cosas son como son y debemos darnos por satisfechos con describir lo que no podemos evitar creer —al modo de lo que no podemos dejar de ver, oler u oír—, Kant intenta erigir estos hábitos (*habits*) empíricos en categorías. «Hume es siempre mi autor» [10]. Los *Diálogos sobre la religión natural* están «llenos de bellezas poéticas» y «no es un libro totalmente peligroso» [11]. «Para comer un huevo o beber un vaso de agua, Hume necesita creer [12] […] pero, si creer es necesario incluso para comer y beber, ¿por qué Hume rompe su propio principio cuando juzga cosas superiores a la comida o la bebida?» [13]. Todo el saber comienza en los sentidos. «La *sabiduría* es *sentir,* el *sentir* de un *padre* y un *hijo*» [14]. Y en otro lugar: «La existencia de las cosas más pequeñas descansa en las *impresiones inmediatas* y no en el *raciocinio*» [15]. La fe es la base de nuestro conocimiento del mundo exterior. Podemos anhelar algo más: la deducción lógica, las garantías otorgadas por la infalible intuición. Pero Hume tiene razón: todo lo que tenemos es una especie de fe animal. Este es el gran ariete con el que Hamann intenta destruir el edificio de la metafísica y la teología tradicionales.

El principio de Hume es que de un hecho no puede deducirse ningún otro, que la necesidad es una relación lógica, esto es, una relación entre símbolos y no entre cosas reales del mundo, y que todos aquellos proponentes de teorías, que decían conocer proposiciones de existencia sin base empírica o inferir proposiciones de existencia por métodos del pensamiento puro, se engañaban a sí mismos, a los demás o a ambos a la vez. A esto Hamann permaneció constantemente fiel toda su vida: es la base de su ataque global contra los métodos y valores de la Ilustración científica. No hay ideas innatas en el sentido en el que Descartes, Leibniz y los platónicos hablaron de ellas. Dependemos del metabolismo con la naturaleza exterior: Los *sentidos* son a la *inteligencia* lo que el *estómago* es a los vasos sanguíneos que seleccionan los *humores* mejores y más importantes de la sangre: los vasos sanguíneos extraen del estómago cuanto necesitan […], nuestros cuerpos no son más que lo que procede de nuestro intestino o del de nuestros padres. La *stamina* o *menstrua* de nuestra *razón* son, en sentido propio, solo la *revelación y* la *tradición»* **[16]**. La tradición es la acumulación de las creencias pasadas; la revelación es la aparición de Dios ante nosotros a través de la naturaleza o de la Sagrada Escritura.

Aparte de las implicaciones metafísicas de todo ello, el aspecto constantemente repetido por Hamann es que la revelación es el contacto directo entre dos espíritus, Dios y nosotros. Cuanto vemos, oímos, comprendemos, nos es directamente dado. Pero no somos receptáculos meramente pasivos como había enseñado Locke: nuestros poderes activos y creativos son atributos empíricos que las distintas sociedades y los diversos individuos tienen en grado y calidad diferentes, por lo que ninguna generalización tiene garantía de persistir durante demasiado tiempo. Hamann, con valentía, convierte el escepticismo de Hume en una afirmación de la creencia —en términos de conocimiento empírico— que es su propia garantía: es el dato último, para el que no tiene sentido buscar una base lógica o razón fundamental de tipo general.

De este modo Hamann vuelve aquellas armas netamente empíricas, que antaño fueran empleadas frente a la teología y la metafísica dogmática, en contra de la epistemología racionalista —cartesiana, leibniziana o kantiana—, como su admirador

Kierkegaard las emplearía contra los hegelianos. La naturaleza y la observación llegan a ser armas contra las garantías apriorísticas —o casi apriorísticas— del progreso o contra los axiomas de la ciencia natural o contra cualquiera otra gran esquematización que, desde una base metafísica, aspirara a abarcar toda la realidad. El metafísico Fichte acertaba, desde este punto de vista, al exclamar que el empirismo era o podía ser un peligro para Rousseau y la Revolución francesa y para los principios absolutos que ambos habían invocado. Hamann está entre los primeros empiristas reaccionarios que intentan dinamitar las construcciones de la audaz razón científica apelando —un poco al estilo de Burke pero con más alcance de futuro y mayor radicalidad— a una realidad asimétrica y carente de orden, realidad que se revela a una visión que no esté deformada por antiparras metafísicas o por la convicción de la existencia cierta de un esquema o pauta inalterable que, se dice, debemos esforzarnos en encontrar: pues no hay ningún conocimiento que no se apoye en la creencia y en una creencia no controlada por la razón.

Todas las proposiciones generales descansan en esto. Todas las abstracciones son a la postre arbitrarias. Los hombres dividen la realidad o el mundo de su experiencia como quieren o como se han acostumbrado a hacerlo, sin garantía especial por parte de la naturaleza, que carece de surcos *a priori*. Sin embargo, nuestros más famosos filósofos tronchan la rama en la que se han posado, ocultan avergonzados, como Adán, su inevitable y grato pecado[17]: niegan el hecho bruto, lo irracional. Las cosas son como son; no hay conocimiento alguno sin aceptar esto, pues todo conocimiento descansa en la creencia o en la fe. *Glaube* (este es el paso que da Hamann sin mediar argumento), fe en la existencia ya sea la de las sillas, las mesas y los árboles o la de Dios y la verdad de su Biblia; todo se da a la fe, a la creencia y a ninguna otra facultad. El contencioso entre la fe y la razón es para él una honda falacia. No hay épocas de fe seguidas por épocas de razón. Eso son ficciones. La razón se construye sobre la fe, no puede reemplazarla; no hay época alguna que no sea un tiempo de ambas: el contraste es irreal. Una religión racional es una contradicción *in terminis*. Una religión es verdadera no porque sea racional, sino porque se enfrenta con lo que es real: los filósofos modernos persiguen la

racionalidad como Don Quijote y al fin, perderán, como él, su entendimiento. La existencia precede lógicamente a la razón; es decir, lo que existe no puede ser demostrado por la razón, sino debe primero ser experimentado por sí mismo y entonces se podrá, si así se quiere, construir sobre ello estructuras racionales cuya fiabilidad no puede ser mayor que la de su base original. Existe una realidad prerracional[18]; cómo la ordenemos es, en última instancia, arbitrario. Esto es, en efecto, el existencialismo moderno de manera embrionaria: su crecimiento puede rastrearse desde Böhme y los místicos alemanes a Hamann y desde este a Jacobi y Kierkegaard, Nietzsche y Husserl; la ruta tomada por Merleau-Ponty y Sartre surge también de aquí, pero sus recodos y revueltas son otra historia. En esta cadena, las opiniones de Hamann son un eslabón irremplazable[19].

Entre los pensadores alemanes del XVIII, tanto el racionalista Lessing como el irracionalista Jacobi estaban profundamente turbados por el «abismo» entre las proposiciones generales de la filosofía y la realidad empírica, entre las «verdades de razón» universales y las «verdades de hecho» según la distinción de Leibniz. Lessing se preguntaba con ansiedad cómo las verdades necesarias —*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus,* es decir, la existencia de Dios o del alma inmortal o de las verdades morales objetivas y universales, las «verdades de razón»— podrían inferirse desde proposiciones históricas, conocidas empíricamente y por tanto, contingentes. Dios habló a los hombres en momentos identificables, en sitios particulares, Jesús fue crucificado en un lugar determinado y en un momento particular, ciertos apóstoles establecieron verdades sagradas, tuvieron experiencias de las que suelen llamarse sobrenaturales, en lugares y tiempos específicos: ¿pueden las verdades eternas reveladas por esta *historia sacra* basarse en razones que no podían ofrecer ninguna evidencia absoluta, infalible? Concluyó preguntándose si con el progreso del conocimiento humano, el conocimiento de estas proposiciones contingentes y empíricas no conduciría gradualmente a verdades necesarias, susceptibles de un saber *a priori,* garantizadas para siempre; y de ello concluyó, a su vez, que en el ínterin todas las aproximaciones a estas verdades eternas de todas las diversas religiones no eran sino esfuerzos tentativos para llegar a la única

verdad central: de aquí que todos estos variados caminos tenían el mismo derecho a nuestro respeto y veneración y deducía de ello los principios de tolerancia universal que tomaron cuerpo en el celebrado cuento de los tres anillos de su drama *Natán el sabio*. Pese a todo, ¿cómo podían «verdades históricas y contingentes […] ser pruebas de verdades racionales y necesarias»? [20]. No podían serlo. «Esta es la malhadada, anchurosa zanja, escribió Lessing, que no puedo atravesar por más que he intentado franquearla en reiteradas ocasiones y con la mayor tenacidad» [21], y patéticamente clama en demanda de luz. Pero ¿es seguro que existan verdades necesarias? ¿Cuál es, entonces, su fundamento racional? Jacobi mantuvo que Lessing murió ateo. Moses Mendelssohn lo negó con calor: Lessing, proclamaba, murió creyente. Sea cual sea la verdad de esto, aquel problema permanecía irresuelto.

Jacobi, a su vez, estaba atormentado por lo que llamaba el vacío entre su corazón y su cabeza: «La luz está en mi corazón —dijo—, pero en cuanto intento llevarla a mi inteligencia se desvanece» [22]. De un lado el frío sistema de la ciencia, del otro el mundo real que se nos da solo por el fuego ardiente de la convicción interior: Jacobi no pudo encontrar el sendero entre la experiencia directa del corazón y las proposiciones generales de la ciencia o la razón que se le presentaban sin punto de contacto alguno. Opta por el corazón: las verdades de la fe. Pero ¿no permanece el problema? Hamann ataca a Lessing y trata de auxiliar a Jacobi. Pero para él no hay un problema real, ninguna «malhadada zanja», ningún abismo. ¿Qué sentido puede tener desear explicar la existencia? El pensamiento —mejor, los pensamientos, las ideas, incluso todos los acontecimientos psicológicos— son parte del mobiliario del universo. No hay ningún punto exterior al universo en el que uno pueda situarse y desde el que sea posible juzgar, condenar, justificar, explicar o someter a prueba al universo. No hay aquí quiasmo: una infinidad de razones no pueden integrarse en un hecho trivial. En una carta a Jacobi escribió Hamann:

> La metafísica tiene su escuela propia y sus lenguajes ceremoniales… y no soy capaz ni de comprenderlos ni de emplearlos. De ahí que empiece a sospechar que el conjunto de nuestra filosofía sea más un asunto de lenguaje que de

> razón y la mala comprensión de innumerables palabras, la personificación de abstracciones arbitrarias […], han generado un mundo completo de problemas que resulta tan vano resolverlos como lo fue inventarlos **[23]** .

Estos problemas son falsos problemas. Todo el mundo de lo *a priori* es una ficción. Hamann está tan seguro de esto como lo estaba el obispo Berkeley o cualquier positivista moderno. Uno debe evitar imponer sus propias fantasías teoréticas al mundo. La razón tiende a inventar entidades, parte de lo dado a los sentidos e infla entonces todo esto hasta convertirlo en las «ideas de la razón pura» o las nociones del «ente puro». Nadie ha comprendido jamás lo que Aristóteles o Kant quieren realmente decir. La sabiduría es uno de los frutos del árbol de la vida. Todo mal procede del árbol de la ciencia. Uno debería decir «*est ergo sum*»; de lo contrario, construiremos alguna brillante ficción que adoraremos como a un ídolo. Jacobi piensa que hay una facultad especial, una «razón del corazón» de corte pascaliano, una cierta capacidad irracional, por la que podrá llegar a la realidad última y a Dios; vacila entre Spinoza y Platón y elige a este último. Hamann critica a Jacobi: lo que este busca es un cierto órgano especial, un conjunto peculiar de verdades contingentes que serán algo más que contingentes y eso es absurdo. Para conocer la realidad debemos mirar, sentir, quizá construir hipótesis pero manteniéndolas como construcciones de nuestra cosecha, no permitirles, sobre todo, que usurpen el lugar de la experiencia directa. El hecho de que la experiencia difiera de una a otra época o incluso de un individuo a otro no contradice a la experiencia directa. El universalismo es una búsqueda ociosa, un conato de reducir la rica variedad del universo a una uniformidad estéril que es, en sí misma, una forma de no hacer frente a la realidad, de intentar encarcelarla en algún estuche lógico prefabricado a nuestro gusto: es un insulto a la creación y una muestra de fatua e imperdonable presunción por parte de quien intenta actuar así. Todas las formas de apologética religiosa son también esto: un afán de justificar, de disculpar la experiencia directa de Dios —se dé esta en la revelación mística, o se dé en la lectura y comprensión de su palabra o en el desciframiento de su escritura en la naturaleza— llevándola a términos inventados por la diminuta inteligencia del individuo; un afán de domesticar a Dios

para incluirlo en un ordenado herbario de elaboración propia.

En términos psicológicos, es lícito decir que, en Hamann, la denostada fe de los alemanes vencidos y humillados [24] se inflamó contra los opresores occidentales con su racionalismo nivelador y despejó violentamente una senda para una campaña y reivindicación general contra todo el sistema científico-filosófico establecido y en su momento, hacia todas las otras áreas, historia, literatura, política y cualquier otro sitio en donde el espíritu racional se hubiera alojado. Hamann a veces dice que adquirió estas ideas de *Night Thoughts* de Young. Si así fuera, apenas pudo Young imaginar qué caja de Pandora había abierto. Young hizo valer la necesidad de dejar que la naturaleza creciera orgánicamente en el oscuro terreno de la fe y el pasado. Pero esto se convertía en algo mucho más formidable: en un ataque general al racionalismo en todas las esferas que, como algunas de las más características doctrinas de nuestro siglo —el existencialismo en Filosofía o el antirracionalismo de Barth en religión, las posiciones de Heidegger y sus seguidores, el emotivismo en ética, el surrealismo en arte y todas las demás manifestaciones de rebeldía contra el positivismo de fines del siglo XIX e inicios del XX— son síntomas de un hondo malestar. En este sentido, Saint-Simon y De Maistre, desde muy distintos puntos de vista, identificaron correctamente a Lutero como el mayor y el primer rebelde contra el orden establecido, encarnación de esa fuerza que destruyó el orden en Francia en 1789 y que, pese a todo el quietismo protestante y su defensa de la resignación, abrió la puerta al deseo individual de autoafirmación que tenía a la uniformidad impuesta por un ultraje.

La experiencia directa es para Hamann un hecho concreto: la base de todo verdadero conocimiento de la realidad. Su enemigo es el sistema que necesariamente se compone de palabras que denotan abstracciones o números. «Con los *números,* como con las *palabras,* se puede hacer lo que se quiera» [25]. Todas esas cosas son *entia rationis* que los filósofos nos han enseñado a confundir con cosas reales. ¿Cómo procedían esos filósofos? «Disgregando lo que unió la naturaleza y unificando lo que esta separó» [26]. El análisis descuartiza (aun cuando no pueda destruir), la síntesis conecta (aunque no puede literalmente fundir) [27]. «Solo una *inteligencia escolástica* se divide a sí misma en realismo e idealismo; un

entendimiento correcto y genuino nada sabe de tales divisiones imaginarias»[28]. El análisis y la síntesis son igualmente arbitrarios[29]. El defecto de todos los filósofos es introducir divisiones arbitrarias, cerrar los ojos a la realidad para construir «castillos en el aire»[30]. El lenguaje de la naturaleza no es el de las matemáticas: Dios es un poeta, no un geómetra. Los signos convencionales son necesarios, sin duda, pero irreales. Palabras como «causa», «razón», «universalidad» son meros indicadores y no corresponden a las cosas. El mayor error del mundo es confundir *palabras* con *conceptos* y *conceptos* con *cosas reales*[31]. Los filósofos están encarcelados en sus propios sistemas que se han vuelto tan dogmáticos como los de la Iglesia. Hamann dijo a propósito de Kant: «Cada sistematizador, debe suponerse, considera a su sistema del mismo modo que todo católico contempla a su verdadera Iglesia»[32]. El método geométrico puede ser útil para arañas como Spinoza que cogen moscas en sus redes[33], pero aplicarlo a la experiencia viva, considerar que palabras como «razón», «existencia» se refieren a algo más que a relaciones que no existen en la realidad, a algo más que una simple ayuda para estimular la atención, eso conduce a fantasías que no pueden ser compartidas. «Si se os dan *data*, ¿por qué usáis *ficta?*»[34]. Buscarlas es perder el fruto del árbol de la vida por perseguir el ilusorio del árbol del conocimiento[35]. La pasión de los filósofos por las abstracciones lleva a la reificación de las relaciones[36], por ejemplo las de espacio y tiempo. El tiempo llega hasta nosotros en la cadencia de la música, en el ritmo de los latidos de nuestro corazón y nuestro aliento[37], y es directamente perceptible y no «una forma de la comprensión» (*a form of understanding*) como Kant estableciera. El espacio es una relación entre las figuras que pintamos o dibujamos, los gestos y cosas de ese estilo; cada relación es particular y generalizarlas es crear una malla de ficciones. Más aún, nada es inteligible sino en sus relaciones, pues el mundo pende de «hilos que no pueden cortarse sin dañarse a uno mismo o a los otros»[38], y que solo pueden percibirse en cada caso particular. Generalizarlas en una doctrina construida sobre oposiciones como las de términos y relaciones, sustancias y atributos, es una vez más trocar la realidad por la ficción.

Para Hamann, la razón secciona y fragmenta; reduce, por ejemplo, el tiempo, a «instantes» aislados. Lo que presta continuidad a estos es el «hilo» por el que la providencia —y solo ella— los une. Este hilo por sí solo «asegura de un modo tan potente e indisoluble la continuidad de los momentos y partes del fluir de la vida, que hace de esta una sola pieza»[39]. Si no fuera por ello, nuestra razón analítica disolvería nuestra experiencia en las unidades ficticias de las ciencias naturales y sería incapaz de reagruparlas de nuevo. Hamann se entusiasma con los poetas ingleses porque «no analizan, no diseccionan»[40]. El poeta inglés Dyer, por ejemplo, se ocupa de la lana, mientras las fábulas de Lessing no son más que aburridas aplicaciones de la filosofía.

La tendencia general de Hamann es clara, pero también lo es que padece un auténtico prejuicio contra las ciencias naturales como tales. Cuando Kant, en 1768, en la villa que su amigo el comerciante inglés Green poseía en Königsberg, dijo que la astronomía había llegado a tal perfección que en ella no era posible ninguna nueva hipótesis, Hamann quedó estupefacto[41]. ¿Constreñir a Dios y a las posibilidades infinitas de su creación? ¿No era contra la inexhaurible fertilidad divina —y racional— contra lo que Kant dirigía su ejército de abstracciones? Ninguna proposición general y menos aún las teorías, pueden atrapar la variedad y precisión de la vida. Quizá el odio de Hamann a la ciencia (que él reconoce) se deba, en parte, a que pone en peligro su piedad[42]. Esto se racionaliza mediante un ataque furioso contra un universo perfilado y seco, sin espontaneidad, sin sorpresas, sin posibilidades inagotables, de las que algunas bien podrían realizarse aun careciendo de sentido. De aquí la denuncia del determinismo porque parece imponer un estrecho molde de fabricación humana a lo inclasificable, a la relación Dios-Naturaleza, en la cual y para la cual —según piensa— vive cada hombre pero sin ser capaz de expresarla, pues expresar es usar símbolos y los símbolos limitan, abstraen, cortan la realidad en caprichosas rodajas, la destruyen en beneficio y por el afán de empeñarse en comunicar lo incomunicable.

La primera tarea es mostrar la deletérea influencia de las abstracciones y el falso saber que se edifica sobre y a partir de ellas. Esta es la tarea del Sócrates moderno, que es como Hamann se

concibe a sí mismo. Hay cierta ironía, como él sabe muy bien, en representar a Sócrates —el gran santo de la Ilustración, padre del racionalismo, mártir a manos del prejuicio, la tradición y la religión — como el crítico e incluso el enemigo de la nueva ortodoxia. Mucho se había escrito en el siglo XVIII acerca de Sócrates y se le habían atribuido muchos papeles: para algunos es el padre de la investigación crítica, el adversario de la superstición, de los valores tradicionales y de todo lo que resistiera a los métodos de la razón y la discusión lógica, cualquiera que pudiera ser el lugar adonde esta pudiera conducir; para otros, es, sobre todo, un deísta o un librepensador; para otros, incluso un místico, guiado por la voz interior de su *daimon* con el que está comprometido en todo, o un inspirado precursor de la cristiandad (como lo fue para el platonismo cristiano renacentista y, en una célebre invocación, para Erasmo) o un prístino pietista en comunión con el alma y la fuente del espíritu, el Maestro del Universo, el mismo Dios. Para Hamann, Sócrates no está en ninguna de esas transmigraciones, sino que es el adversario de los sofistas, el incesante crítico de todo lo establecido, el valiente desenmascarador de mentiras e hipocresías, de las opiniones tomadas en préstamo y de los engaños, de todo cuanto es pretendidamente brillante, listo e ingenioso, de las falacias y ficciones del archiengañador, el superficial y mundano entendimiento[43]. Helvétius y Voltaire, Descartes, Leibniz, Kant y Rousseau y Mendelssohn eran los sofistas de la hora presente. La primera tarea de un hombre que persiguiera la verdad era mostrar sus vacías ficciones verbales y declarar que la tarea de la razón no es la de aumentar el saber teórico —solo el hombre entero, con sus pasiones, emociones, deseos, reacciones fisiológicas, etc., puede acercarse a la verdad—, sino la demostración de los límites del conocimiento, la aceptación de la ignorancia y de la debilidad del hombre.

Esto es lo que se pretende mostrar en las *Cosas memorables de Sócrates,* dirigido contra el sofista Kant y el ilustrado comerciante Berens. Sócrates enloqueció a los atenienses; Hamann está preparado para perturbar a la burguesía de Königsberg y Riga, denunciar sus *idées reçues,* mostrar que la cristiandad oficial del siglo XVIII es solo paganismo, que el auténtico hombre de Dios está más cerca de los ladrones, contrabandistas y criminales, de los

vagabundos y salteadores de caminos —del ejército irregular de la vida— que de los clérigos luteranos y de los apologetas racionalistas del cristianismo. Un hombre de irónica perplejidad, cáustica humildad, dotado de una luz interior, arrebatado por el genio, un *épateur* —muy de clase media— de toda la burguesía, este es Sócrates, este es Hamann.

La Ilustración se le antoja a Hamann una inversión de los valores naturales. En su diatriba de 1759 contra *Señor y siervo*, un tratado en defensa del despotismo ilustrado escrito por su amigo F. K. von Moser, identifica el método científico con una sofística, con una manipulación maquiavélica de los hombres; concibe la teoría política ilustrada como una forma de tratar a los hombres como si estos fueran máquinas; protesta contra la usurpación que protagoniza la ciencia que, de ser servidora de la bella e infinita capacidad creativa del hombre, se ha convertido en un dictador que determina la posición de aquel en lo moral, lo político y lo personal [44].

Hamann no propone una facultad que elabore proposiciones superiores a las de la ciencia —las verdades reveladas, digamos, o los axiomas de la ley natural como fueron concebidos tanto por Tomás de Aquino o Grocio—. Opone a las reglas científicas el conocimiento empírico —práctico más bien que teórico— que posee cualquier hombre que vive en una relación acorde con Dios y la naturaleza (queda por ver aún qué quiere decir esto). Las palabras son indicadores, dice como un eco inconsciente de Hobbes; el lenguaje es significación fluyente y compartida: los hombres de genio saben emplearlo pero el orden establecido lo convierte, como a todo, en un dogmatismo estéril que se apresura a ofrecer a la veneración propia y del pueblo. Esto transforma las relaciones humanas en relaciones mecánicas y convierte a unas verdades, que estaban vivas, o/y a la espontánea capacidad para actuar con sentido de las cosas, en reglas muertas, en objetos de veneración idólatra. Esto es un alegato contra la deshumanización y la reificación antes de que estos términos hubieran llegado a ser siquiera ideados.

El gran enemigo de Hamann es la necesidad, sea metafísica o científica [45]. Es el lugar, sospecha, en el que una visión específica humana —un momento de iluminación o de comprensión ordinaria,

en el que un hombre capta su situación y sabe cómo actuar para lograr sus fines espontáneamente establecidos— se convierte en una fuente de autoridad pseudoobjetiva, en una fórmula, una ley, una institución, en algo ajeno a los hombres, concebido como eterno, inalterable, universal: un mundo de verdades necesarias —las matemáticas, la teología, la política, la física— que el hombre no hace y no puede alterar, un mundo cristalino, puro, un objeto de divina veneración para los ateos. Lo rechaza absolutamente. No se necesita puente alguno entre las verdades necesarias y contingentes porque las leyes del mundo en el que vive el hombre son tan contingentes como los «hechos» que se registran en él. Todo lo que existe pudo haber sido de otra forma, si Dios así lo hubiera decidido, y así puede ser todavía. Los poderes creadores de Dios son ilimitados y los del hombre limitados; nada está fijado para siempre, nada, al menos, en el mundo humano y fuera de este no conocemos nada —por lo menos en esta vida—. Lo «necesario» es lo relativamente estable, lo «contingente» es lo relativamente cambiante, porque es una cuestión de grados, no de clases.

Cualquier intento por presentar una división profunda entre tipos de conocimiento o tipos de entidades —alguna clase de dualismo entre «realidad» y «apariencia»— le parece una negación terminante de la unidad de la experiencia y una evasión hacia la mitología. En este aspecto está con los positivistas y empiristas, contra la religión ortodoxa y contra la tradición central de la metafísica occidental; la unión de mística y empirismo contra el racionalismo brota aquí con toda su fuerza quizá por primera vez. Hamann es un auténtico nominalista, como queda claro en su teoría sobre el lenguaje. De aquí su oposición violenta a la idea de que exista un mundo de esencias eternas conectadas internamente por relaciones lógicas o vínculos ontológicos; un mundo cuya articulada estructura pudiera reflejarse por un lenguaje idealmente claro, como creían desde luego Leibniz y quizá Descartes. Rechaza la noción misma de una esencia de la que pudieran deducirse características necesarias o —lo que aún sería más perjudicial— un pasado necesario y un futuro necesario. El mundo para él consta de personas y de cosas y de sus relaciones *de facto* y la única evidencia de ellas es la experiencia, fuera de la cual no hay nada, aunque, para él, tal experiencia no solo incluye las relaciones entre el

hombre y Dios, sino que tiene que en estas su verdadero centro.

Persigue al demonio del dualismo dondequiera que lo advierte y en sus escritos más tempranos emplea el estricto empirismo de Hume para destruir, a la vez, las conexiones tenidas por necesarias en la naturaleza, sus justificaciones metafísicas y los procedimientos no empíricos tendentes a su descubrimiento. Más tarde aplica exactamente el mismo método para refutar la política y ética racionalistas, los intentos, por ejemplo, de Mendelssohn o Lessing para separar algún aspecto de la vida humana de otro, digamos, religión de ley civil, la conducta interior de la exterior, la Iglesia del Estado y cosas por el estilo.

El principal objetivo de Mendelssohn en una obra, criticada por Hamann, *Jerusalén: una defensa de la tolerancia hacia los judíos* [46], era fundamentar la obligación política y la obligación moral, ambas, sobre la ley y el derecho naturales, que debían distinguirse de derechos menos perfectos y de leyes y deberes menos estrictos, como las que se desarrollan en la sociedad civil. Los puntos específicos contra Mendelssohn tienen ahora poco interés: toda la estructura en la que se organiza el debate está ampliamente superada. Lo que, sin embargo, es característico, es la indignación de Hamann contra Mendelssohn por suponer que el hombre es un compuesto de razón y sentimiento que puede analizarse en sus ingredientes aislados: esto es, que se pueda decir que, como ser humano, tiene ciertos deberes y derechos naturales y como ciudadano, otros; que, por ejemplo, los derechos del hombre en cuanto hombre —los que tiene para sostener opiniones religiosas, pongamos por caso— puedan separarse de sus deberes como ciudadano, obedecer al gobierno en la esfera pública, que *ex hypothesi*, no deben invadir el ámbito privado. Estas divisiones —qué debe un hombre a Dios y qué al César, lo «público» y lo «privado»— le parecían a Hamann un fatídico método de cortar a los seres humanos, como carne muerta, en trozos. El hombre, para él, es uno: el sentimiento conforma la creencia y la creencia al sentimiento. Si la religión ha de tomarse del todo en serio, debe penetrar todos los aspectos de la vida de un hombre; si es auténtica, es el corazón y el alma de un ser humano; una religión que se confina a su esfera «específica» —como un funcionario con poderes limitados, que ha de mantenerse en su sitio sin permitírsele

interferencia alguna— es una ridiculez. Mejor sería negar totalmente la religión, como hacen los ateos, que reducirla a un ejercicio tibio e inofensivo dentro de una zona cuyas fronteras artificiales no debe franquearse.

Toda la concepción de la sociedad cristiana en Hamann reposa sobre la apasionada creencia en lo contrario a cuanto acaba de exponerse: que el hombre es uno y que si Dios —como él creía— no solo existe sino que penetra en cada fibra, en todos y cada uno de los ámbitos de la experiencia humana, la idea de confinarlo a su «esfera», de poner fronteras a su veneración es blasfemia y autoengaño. Si esto lleva a la confusión de lo privado y lo público, a la interferencia y a la intolerancia, a Hamann no le preocupa lo más mínimo: tolerar las diferencias es negar la importancia de estas. El hombre es uno con todos los desagradables inconvenientes que esto lleva consigo; los intentos de hacer ver que todas las creencias que llevan hacia la contribución de la «paz», la «armonía», la «racionalidad» —sean religiosas, políticas o de otra clase— han de ser impulsadas por el Estado (como abogaron, por ejemplo, Spinoza, Lessing y, desde luego, los utilitarios franceses, Helvétius y compañía), le parecen a Hamann equivalentes a negar la importancia de las creencias —y de la verdad—. Todos los esfuerzos para discernir lo privado de lo público, lo interior de lo exterior, lo contingente de lo necesario (de ello culpa, sin razón, especialmente a Kant: las mismas palabras «razón pura» irritaron a Hamann, que hizo una lectura equivocada hasta extremos fantásticos de la *Crítica de la razón pura*) no le parecían más que esfuerzos para evadir la realidad, para etiquetar y clasificar sus variados aspectos y endosarle atributos y funciones imaginarios, dirigido todo ello a salvar a los hombres de la angustia de ser (como una filosofía más tardía habría de decir) «auténticos», de comprenderse con verdad a ellos mismos y a sus relaciones con los demás. Todos los filtros filosóficos son, para Hamman, lentes distorsionadoras, intentos de evadir la realidad hacia la seguridad de una teoría que resguardara de las alborotadas avenidas de la vida real.

En cierto sentido, la gran polémica contra Mendelssohn y los liberales humanistas de Berlín revela la posición de Hamman —al menos tal como fue tras su conversión en Londres— con mayor vivacidad incluso que sus escritos más claramente teológicos.

Mendelssohn es un típico representante de la Ilustración, sincero, racional, humanitario, nada original, moderado y excepcionalmente claro. Cada una de esas cualidades irritaban a Hamann —incluso la sinceridad unida a un temperamento tranquilo y conciliador— pues creía que, en las cuestiones serias, el distanciamiento, el juicio desapasionado, los afanes de hacer justicia a los aspectos contrapuestos de un problema eran simplemente un modo de encubrir la timidez y la indiferencia. La teoría, para él, era la práctica y la práctica era ejercicio de la voluntad, compromiso de uno mismo, no ya con lo que se reconoce sin más como verdadero, sino con lo que se siente que es verdad y ardientemente se quiere que lo sea y se persigue con cada una de las fibras del propio ser en el perpetuo combate en pro de la palabra de Dios y su realización en la tierra, o en contra de ella. La indiferencia ante esto —la suspensión del juicio, la frialdad— es el perfil despreciable del fracaso en plantar cara a la realidad.

Mendelssohn exponía la doctrina liberal ortodoxa de la ley natural, según la cual el Estado se fundamentaba sobre compromisos o acuerdos recíprocos entre el gobernante y el gobernado, cumpliendo cada uno sus funciones propias y estipuladas, y que al descansar sobre la santidad de las promesas —dispuestas por la ley natural y reconocidas por todos los hombres racionales—, la ley exigía obediencia universal. Extraía de aquí las elementales consecuencias liberales que Spinoza sacara antes que él: puesto que las promesas solo eran válidas si se otorgaban libremente, ello entrañaba la libertad de pensamiento y expresión, la ausencia de coerciones sobre las opiniones de los hombres, incluyendo el reconocimiento de la ley natural sobre la que se fundamentaba la validez de los compromisos; pues a menos que los hombres fueran libres de llegar a cualquier conclusión a la que pudiera conducir el ejercicio de la razón natural, la noción misma de ley natural —y las obligaciones que brotaran de ella— y la de una base racional para el gobierno podrían no ser válidas. Aunque a un gobierno le fuera lícito tener el derecho y el deber para restringir y coercionar la acción, no podría —sin destruir el fundamento de su propio derecho— imponer opiniones o perseguir la disidencia, salvo cuando esta tomara formas violentas o se dirigiera a perturbar el orden público. Esta era la forma en que el siglo XVIII destilaba las

opiniones mantenidas en el siglo anterior sobre la disensión religiosa por Spinoza, Locke y todos los progenitores de la Ilustración liberal.

Hamann no compartiría nada de esto. Todos sus elementos le parecían falsos: la noción de ley natural, la idea de que el Estado o alguna otra institución humana se basara en un acto intelectual de asentimiento, en una promesa, por ejemplo, le parecía absurda. Mantener la propia palabra es una actuación normal de un ser que piensa y siente. La sociedad se apoya en esto como en un fenómeno natural[47]. El Estado era una forma de asociación humana que surgía de necesidades naturales que, por sí mismas, no podían explicarse sino que formaban parte del misterio general de la creación, es decir, el misterio del por qué las cosas son como son y no de otra manera: algo que Dios no había elegido revelarnos en detalle. Dios había hablado de múltiples formas: a través de la historia, la naturaleza, la Sagrada Escritura, donde su palabra se revelaba por sus profetas y por su hijo unigénito.

Ser hombre era comprender en cierto grado cuáles eran los propios fines en la tierra: esto solo se entendía mediante la comprensión de uno mismo, que solo podía hacerse en la interrelación humana en la que los hombres eran cada uno reflejo de los demás; en esa interrelación, al comprender a los demás —mediante la comunicación— y ser comprendido por ellos, llego a comprenderme a mí mismo; pues si viviera solo en el mundo, la comunicación y por tanto, el lenguaje y pensamiento (que para Hamann eran una sola cosa) nunca podrían desarrollarse. Por consiguiente, la existencia de un complejo entramado de relaciones humanas se presuponía por la posibilidad misma del pensamiento y no necesitaba justificarse mediante productos de este. Más aún, no precisaba justificación alguna, era un hecho dado que había de aceptarse so pena de ignorar la realidad y caer en el error y la sinrazón.

Hamann pensaba que la idea de justificar la sociedad —o, por su importancia, el Estado— era tan absurda como justificar la existencia del lenguaje, el amor o el arte, o la existencia de las plantas y de los animales en el mundo. ¿Por qué se debía obedecer al rey o a algún otro? No porque se hubiera prometido; esto ni es históricamente cierto ni lógicamente riguroso, pues ¿cuál es la base

de mi promesa?, ¿la felicidad? Pero no es esta lo que yo busco en esta vida; solo los franceses y los utilitarios se afanan por ella (su tono, en estos temas, se parece enormemente al de Nietzsche). La respuesta correcta es que soy un hombre y me esfuerzo por consumar todas mis potencialidades —vivir, crear, rendir culto, comprender, amar, odiar, comer, beber, procrear— del modo en el que he sido creado para hacerlo y si tropiezo y yerro, no tengo más que leer la Biblia o estudiar la historia humana o contemplar la naturaleza para ver qué es lo que las creaturas de Dios han de hacer, pues nos rodean las parábolas y las alegorías. La historia de Abrahán, la historia de Ruth pueden ser la de un patriarca oriental o la de una mujer de Moab, pero también son las historias de cada hombre y de cada mujer. Igualmente hay acontecimientos en la historia de mi comunidad y fenómenos en la naturaleza que me rodea, que todos son vías por los que el Creador me habla —a veces de forma oscura, pero de tal manera que, al fin, incluso el alma más pobre puede lograr algún atisbo— para decirme lo que soy, lo que puedo ser, cómo realizarme, no mediante un camino que pudiera deducirse lógicamente de la contemplación de mi esencia, sino mediante la comprensión de mi relación con Dios y con el mundo. Esta relación puede hacerse consciente o real solo en la acción, en el mismo acto de vivir; la fe es la única que puede darnos la dirección a seguir, las cosas que deben hacerse: aquella fe sin la que Hume no podía comer un huevo o beber un vaso de agua, sin la que el mundo exterior no existe para nosotros, sin la que no hay pasado, ni consciencia de objetos o personas; aquella fe que no puede ser justificada por consideraciones racionales, pues ella es la que engendra la razón y no es generada por esta; la fe se presupone en todos los actos de la conciencia y, por tanto, no puede justificarse pues ella es la que justifica todo lo demás.

Hasta aquí lo que se refiere al consentimiento como base de la obligación política. La ley natural era para Hamann una horrenda quimera, una gran construcción fría de la inteligencia racionalizadora que carecía de toda realidad. La palabra de Dios, la fe, que lo salvó en Londres durante las horas más oscuras de su vida, habla en diversas formas a los distintos hombres en diferentes circunstancias. No existe ninguna estructura única, universal, pública, objetiva —sea la ley natural o la estructura racional del

universo o alguna otra inventada por los filósofos— que pueda ser contemplada por cualquier hombre en cualquier tiempo y que, si suponemos la adecuada capacidad intelectual, pueda percibirse en su esencia y autoridad eterna e inmutable. Toda la construcción racionalista de los sabios de Berlín le parecía negación de la actividad, variedad y energía de la vida, de la fe, de Dios y de la relación individualizada de cada hombre con Él. Y en su diatriba incluye —como cabía esperar— una nota de violencia personal, de odio contra los *raisoneurs,* los herejes y, como era usual, los judíos [48] .

Mendelssohn había sido un amigo y, en cierto sentido, un protector; sin embargo Hamman es tan proclive como otros escritores de su tiempo y entorno —entre ellos, a veces, sorprendentemente, Kant— a denunciar la falta de realismo de los materialistas y racionalistas y la autoridad arrogante de la cultura liberal anticristiana como concepción elaborada y mantenida por una sedicente elite de fríos dogmáticos. Denuncia a Berlín como a una ciudad dominada por la mundana cultura liberal, positiva, crítica, atea, analítica, disolvente; esta caracterización ha de encontrarse más tarde en De Maistre y en toda la literatura antirracionalista y antisemítica del siglo XIX, hasta que alcanza un nivel de histeria violenta en el racismo austroalemán y en el nacionalsocialismo. Los judíos, los racionalistas wolffianos, los materialistas de la moderna Babilonia [49] todos eran la misma cosa para Hamann. Los judíos aparecen como los eternos críticos, los jueces esquivos y carentes de compromiso del mundo cristiano. Tolerarlos como religión organizada es una concesión a aquel liberalismo y racionalismo que constituye la negativa de todo aquello para lo que los hombres existen: servir a Dios, oír sus palabras, sentirlas, quererlas y hacerlas realidad en todos los momentos de su vida sobre la tierra; esto lo capta mejor el pueblo común que los mediocres eruditos que dominan la política y la vida intelectual, los tibios filósofos de las cortes del déspota ilustrado. De ahí, una vez más, la combinación de oscurantismo, populismo, fideísmo y antiintelectualismo, fe en el pueblo común y odio a la ciencia natural y a la crítica, que habría de ser una influencia tan poderosa y fatal en los dos siglos siguientes.

Hamman concibe a los seres humanos como a niños a los que su padre habla y que todo lo aprenden de él; sus propias ideas solo se le hacían inteligibles en los términos de su infancia, de la Biblia que presidió su educación pietista y a la que volvió en momentos de crisis y desesperación. Los hombres deben considerarse en muchas ocasiones como niños sordos a los que hay que hacer repetir con esfuerzo ciertas palabras cuyo alcance no son capaces de captar [50]. Si son dóciles, nunca «opondrán su naturaleza a su razón ni convertirán en necesidad sus hábitos» [51] y así no darán origen a aquel dualismo que contrapone la razón escéptica, analítica e individualizadora a la naturaleza, al instinto y a la identificación con los otros y con los demás objetos naturales, dualismo que enfrenta la creatura al creador, lo natural a lo sobrenatural o a lo antinatural [52], lo necesario a lo contingente.

¿Qué es esta categoría de la naturaleza y lo natural a la que los materialistas franceses apelan constantemente? ¿Las uniformidades entre los fenómenos? Pero ¿qué garantía tenemos de su continuidad? Solo la voluntad de Dios. «¿Qué hay en la naturaleza, en los fenómenos naturales más comunes, que no debamos tener por un milagro en el sentido más preciso del término?» [53]. Es un milagro porque el nexo causal, en cuyos términos distinguimos lo normal de lo milagroso, no es nada más que una ficción elaborada por nosotros, un recurso engañoso y no algo que corresponde a la realidad (Hamann gustaba decir que esto lo había señalado Hume), a un objeto de la observación o del sentimiento o de aprehensión alguna directa por parte nuestra. Desarrollaba desde aquí una opinión que se acerca al ocasionalismo de Malebranche y Berkeley y que es una de las corrientes que nutrió a aquellos filósofos románticos que vieron la realidad, no como una materia inerte que obedece a leyes inalterables, sino como un proceso autogenerador, un empuje de una voluntad viva: ciega e inconsciente en Schelling, Schopenhauer y Bergson, capaz de lograr progresivamente una autoconsciencia cada vez mayor en los sistemas metafísicos de Hegel y Marx (bien mediante el desarrollo espiritual y cultural o por el de la confrontación más material con la naturaleza y los demás hombres) o tendiendo a la realización del designio divino intrínseco a la voluntad de Dios, como en la metafísica de la religión cristiana.

La razón, dicen los filósofos seculares, es una y la misma en todos los hombres: pero no es así; si no, no habrían existido tantas filosofías en conflicto, todas exigiendo ser justificadas por la misma facultad, la razón. La única fuente unitaria de la verdad es, desde luego, la revelación: la razón o el conflicto de los racionalismos condujo a la Torre de Babel que fue abandonada a sus ruinas; solo cuando Dios descendió a nosotros y se hizo carne, la posibilidad de una fe unitaria se hizo posible. Este Dios no es ciertamente la abstracción de los deístas, sino alguien creador y apasionado, sobre todo, una persona que nos habla a través de la historia y la naturaleza, una persona capaz de ser amada y venerada, no la unidad y armonía abstracta de Shaftesbury, por ejemplo, o Mendelssohn y sus amigos cristianos. Este es, en efecto, como dice Jean Blum, el Dios de la conciencia popular, no la divinidad sombría del pensamiento abstracto. Blum añade: «El pensamiento de Hamann es el que pensarían aquellos que normalmente no piensan, si por algún acaso llegaran a pensar» [54].

Puesto que Hamann creía con fervor en un Dios personal, que hizo el cielo y la tierra y que los dirige de acuerdo a su voluntad, es un convencido de la teleología, pero no al modo racionalista y menos aún desde el optimismo utilitario. Los tres conceptos que lo dominan son el de creación, intencionalidad y, como noción correlativa, el de comprensión (*understanding*). Comprender es comprender a alguien; las cosas, los sucesos, los hechos como tales no pueden ser comprendidos, solo registrados o descritos; por sí mismos no nos hablan, no persiguen objetivos, no actúan, ni quieren ni buscan con esfuerzo, simplemente ocurren, están, existen, llegan a ser y desaparecen. Comprender es comprender una voz que habla, si no una voz, algo que transmite un significado, esto es, el empleo de algo —un sonido, una mancha de color, un movimiento— para referirse a algo distinto o presentarse en el lugar de este. Si nos es lícito asegurar que comprendemos la historia, solo podemos significar con ello que comprendemos, no solo qué ocurrió —esto sería una simple transcripción—, sino por qué y en vistas a qué fin; no meramente qué cosas hubo sino con qué sentido; y si las cosas —en el caso del acontecer inanimado— sucedieron sin sentido alguno, si es el caso justamente el de una cadena causal de acontecimientos que se suceden en un orden identificable, entonces,

decir que las comprendemos debe significar que comprendemos lo que pretendían, conscientemente o no, quienes las produjeron; si nadie pretendía con ellas cosa alguna —si todo ocurrió sin razón alguna—, no hay comprensión del acontecimiento y la categoría misma es inaplicable. Pero, desde luego, en la historia comprendemos los objetivos de los agentes, no solo de los individuos —que son plenamente conscientes de lo que persiguen e incluso algunos de ellos tienen clara consciencia de por qué lo buscan—, sino también de los grupos humanos, culturas, naciones, Iglesias, de los que puede decirse que tienen propósitos colectivos, por más que el análisis de esta noción diste de ser fácil. Hamann no abriga duda alguna de que las diferentes civilizaciones buscan fines diferentes y tienen diferentes concepciones del mundo que entran a formar parte de sus modos de vida, es decir, de la cultura de cada una; transmitió esta idea a Herder quien, sin el apoyo expreso de las ideas de Vico —similares a las suyas y en algunos aspectos más profundas y originales—, intervendría de manera decisiva en la transformación de las ciencias humanas y de las ideas de los hombres acerca de ellos mismos.

Pero ¿qué es, en ese caso, la naturaleza? ¿Es lo que conforma el objeto de las ciencias y a la vez —como lo vemos en la vida ordinaria—, lo que, en interrelación con agentes activos, penetra el tejido de la historia humana, como urdimbre siendo su trama el agente humano? **[55]** Si el concepto «comprensión de la naturaleza» ha de tener algún significado, solo lo tendrá porque también la naturaleza esté dotada de sentido, persiga, busque, actúe o, al menos, porque sea el lugar en el que unos y otros hacen tales cosas. Hamann no es panteísta. No compartía ninguna clase de animismo. No creía, como el paganismo, en poderes que actuaran desde las rocas o los árboles, ni como partes de alguna divinidad omnipresente ni como centros independientes de acciones intencionales. Creía en una deidad personal que creó el mundo por su designio inescrutable. En este aspecto, compartía la visión teleológica con Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel. Donde se separa nítidamente de ellos es al negar que el designio divino (o cósmico) es necesariamente racional, que su relación con el universo es —aunque en grado o sentido infinitamente superior— idéntica a la de un planificador terrenal cuya razón puede definirse

como una disposición al pensamiento acorde a las leyes de la lógica, como adecuación de medios a fin según principios probados, deducidos *a priori* o empíricos, que pueden comprobarse mediante la consistencia, la unidad sistemática, la generalidad y cosas por el estilo. A sus ojos esto es atribuir a Dios nuestras cortas categorías —cortas en comparación con la infinidad de caminos posibles en la que un agente puede actuar sin que lo podamos atrapar en las redes de nuestro particular bagaje intelectual—. Puesto que Dios existe, todo cuanto hace encarna su propósito; pero intentar deducir su existencia del comportamiento del mundo creado le parece un tipo de antropomorfismo particularmente degradado: la idea de que Dios es como un matemático o un arquitecto o alguna otra clase de factor racional es una concepción arbitraria y blasfema.

Hamann está fuertemente dominado por prejuicios contra la razón y las ciencias que, piensa, proporcionan una empobrecedora visión aun de las posibilidades meramente humanas. Para él, el significado de la acción se ejemplifica mejor en el mundo infinitamente variado y rico de la autoexpresión individual: en el esfuerzo de los niños para representarse cosas y para comunicar deseos y fantasías, para expresar su personalidad mediante la creación de obras de arte que encierran sus puntos de vista —es decir, expresan significados con el empleo de elementales esbozos o con alguna cosa distinta de ellos mismos, para representar cuanto imaginan o piensan que existe y que es digno de ser identificado—. Lo que hacen los niños es en principio lo mismo que hacen todos los hombres, desde el gesto corporal o el garabato más sencillo grabado en la pared de una cueva, hasta la expresión espiritual más sofisticada y profunda de la filosofía, la literatura o la religión; es también idéntico a los estilos de vida mediante los que naciones, iglesias y culturas se expresan a sí mismas.

Dios es inescrutable. Pero Hamann pensaba que, si había una clave, esta no consistía en la concepción de la naturaleza como sistema racional, en el que se pueden deducir todos los elementos a partir de algunos que conocemos y así es posible perseguir en su interior la lógica divina del plan que la había construido. Él no tenía evidencia alguna para poder pensar esto. Para él, la clave estaba en comprender (*understand*): esto es, en que a uno se le haga patente lo que el Creador ha querido expresar. Si comprendemos a

otros seres humanos cuando se nos descubre qué quiere expresar o decir un conjunto dado de marcas en un papel o de sonidos o de representaciones artísticas —cualquiera que sea el modo en que esto pueda ocurrir y Hamann siempre consideró esto como algo misterioso—, entonces debemos, en cuanto lo permita nuestra capacidad, comprender el sentido de la acción de Dios contemplando de ese modo su creación.

Y esto último puede resultarnos más próximo que la comprensión de los hombres. En la Biblia, piensa Hamann, nos habló nuestro Padre directamente. De ello solo podemos comprender tanto cuanto seamos capaces de abarcar con los conceptos y categorías de significado que nos hayan podido caer en suerte como seres humanos, alemanes y ciudadanos de Königsberg; podemos ampliar nuestra capacidad aprendiendo otras lenguas, otros estilos de arte, cualquier cosa salvo ese simbolismo exangüe y artificial, la terminología técnica de la ciencia, que, según él, brota de una fuente nada abundante ni imaginativa y que no comunica ni fines ni vida de un modo suficientemente humano. ¿Por qué debía necesariamente encajar lo que Dios pretende en nuestras estrechas categorías racionales? Es, al menos, una analogía más amplia y fértil aceptar que Dios es un artista —pese a la inadecuación de toda analogía— cuyas miras son multiformes hasta extensiones literalmente infinitas; inteligible y comprensible solo como comprendemos el arte: cada expresión concreta por sí misma, como un todo individualizado y no como un nexo de algún sistema lógico o mecánico con el que una máquina pudiera operar y cuya comprensión no exige imaginación alguna. Comprendemos la naturaleza como comprendemos el arte, como una perpetua creación divina, según pautas que pueden iluminar, ante nuestros ojos, el designio divino en un ámbito aparentemente remoto. Una adecuada comprensión de la naturaleza, rastreando el designio divino, por débil e incierta que sea, puede iluminar el propósito de Dios en la historia, en mi propia vida individual y en cualquier otro ámbito.

Este es el mundo de Hamann: la unión de una concepción ingenuamente sencilla de Dios, como Padre eterno todopoderoso, al que estoy vinculado por relaciones de respeto reverencial, amor y dependencia total —quizá la actitud más extendida y primitiva de

todas las humanas—, con una teoría de la creación, el significado y la comprensión, que no es en absoluto simple, y un entendimiento pleno de lo que las humanidades crearon, tal y como las conocemos hoy, un producto sofisticado y tardío de la conciencia humana; junto con el dogma de que todas las cosas han sido creadas, esto es, destinadas a algo, establecidas para algo, por su creador. Puesto que se acepta que es absurdo que la razón pueda desenmarañar lo que un artista, un amante o un hombre ordinario en circunstancias ordinarias hace o quiere decir, cuánto más lo será cuando ello se aplique a Dios. Donde hay creación puede haber siempre revelación[56].

La filosofía reclama que se la reconozca como la explicación de la vida, pero «la vida es acción»[57] y no una cosa estática que debe analizarse como el espécimen de un botánico. Una acción no puede describirse en las categorías proporcionadas por los cartesianos o incluso por los seguidores de Locke o de Leibniz, pese a toda su cháchara sobre el movimiento y el cambio. La tarea de la verdadera filosofía es explicar[58] la vida en todas sus contradicciones, con todas sus peculiaridades; no para suavizarlas o para sustituirlas por «castillos en el aire»[59] armoniosos, aseados, bellos y falsos.

El primer lugar en el que hay que mirar es aquel que me es más familiar, yo mismo. «El autoconocimiento y la autoestima son las auténticas normas para conocer y amar a los demás»[60]. Y en otra ocasión: «todos nuestros deseos y pasiones tienen al *autoconocimiento* por su objeto»[61]. El deseo de conocernos como somos, de ser nosotros mismos, de no aceptar ningún sucedáneo, sino practicando el «descenso a los infiernos»[62] del conocimiento de uno mismo, es el fundamento de toda nuestra actividad[63]. «No olvides al noble *sum* por los intereses del *cogito*»[64]. Expulsemos a la metafísica, como a Agar[65], ¿y qué descubriremos en nosotros mismos? El deseo, la pasión y la fe a los que nuestro corazón intenta, a veces, satisfacer con mentiras, porque mentiroso ha nacido[66]. Suprimir aquello que vamos encontrando en nosotros para favorecer únicamente a una de nuestras facultades —la capacidad de análisis racional— es una automutilación, que solo puede conducir a la perversión de nuestra naturaleza y a la

distorsión de la verdad. Se nos han dado la carne y las pasiones; no pecan por existir; pueden pervertirse pero el seductor es siempre la fría razón que desea afirmar su propia autoridad y usurpar las de las otras facultades.

El racionalismo místico desprecia la carne e intenta sustituir a la creación de Dios por alguna de sus propias creaciones: esto es lo que intentaron hacer los griegos en Eleusis. El racionalismo filosófico va más lejos aún: es un raquítico sucedáneo de las ricas variaciones de la mística. Predica la autonomía (la autosuficiencia, la confianza racional en sí mismo), el intento de construir el universo a partir de los recursos suministrados por la lógica, la geometría, la química y por el restante muestrario de ficciones útiles, que intentan, ellas mismas, sustituir a la visión directa de la realidad. Para acceder a esta, nada hay tan insuficiente como la razón. Estamos formados por deseos y pasiones tanto como por razón: nuestro quehacer más propio es aprender de la historia, de la naturaleza y de Dios —su creador— y crearnos a nosotros mismos. Young dijo que no solo la razón ha sido santificada por el bautismo, sino también la pasión. Hemos de crear la totalidad de lo que somos, no solo el cerebro, sino todo el complejo orgánico.

En la prosa de Hamann se repiten hasta la saturación palabras como «mutilación» y «castración». «¿Como podrá llegar a sentir un hombre si ha mutilado sus órganos?»[67]. En el mismo pasaje se cita a Bacon, acusando a los filósofos de mutilar la naturaleza con sus abstracciones. Las pasiones son como los miembros[68]. Mutilarlas es privarnos de la capacidad no solo de sensación sino de comprensión[69]. La filosofía puede controlar y guiar pero nunca tomar la iniciativa[70]. Toda energía es psicofísica: procede de la unidad de cuerpo y alma. Templar las pasiones es debilitar la espontaneidad y el genio. ¿Cómo se han de evitar entonces las secuelas viciosas? Con la fe: entregándose uno mismo en los brazos de la providencia. Dios se hizo carne, por tanto no va a asfixiar nuestro cuerpo ni ahogará nuestras pasiones. El sensualismo se combina en Hamann con la entrega de sí; abandonar esta última lleva a un seco ateísmo; abandonar aquel, a un puritanismo igualmente seco. La espontaneidad es compatible con la entrega de sí, pero no con la sistemática.

Condillac escribió un tratado sobre las sensaciones por el que se

interesó algo Hamann hacia el final de su vida, pero precisamente son los positivistas rigurosos del estilo de Condillac a los que más detesta, aunque solo sea porque no escarban en las profundidades y esplendores de la atormentada alma humana, porque parece que hacen de la naturaleza un elegante jardín de fachada (Goethe, más tarde, afirmaría que se liberó del clasicismo superficial de ese estilo gracias a Herder, quien, efectivamente, le transmitió, en Estrasburgo, doctrinas elaboradas previamente por Hamann). Los escritores modernos convirtieron la violencia salvaje de las bestias del Apocalipsis en la inofensiva imaginería moral de Lessing y la violenta visión de Esopo en la suave elegancia horaciana. Para comprender de verdad hay que descender a las profundidades de la orgía, a Baco y a Ceres[71]. Los descubrimientos de Nieuwentyt, Newton y Buffon no pueden inspirar a la poesía como la mitología lo hizo. Eso tiene que tener una razón[72]. Los racionalistas han matado a la naturaleza porque rechazan a los sentidos y a las pasiones. «La pasión por sí sola presta manos, pies y alas a las abstracciones y a las hipótesis; las imágenes las dotan de espíritu, vida y lenguaje. ¿Dónde pueden encontrarse argumentos más vívidos? ¿Dónde el resonante trueno de la elocuencia y su compañero, el relámpago de la brevedad del monosílabo?»[73]. Por esto, hemos de ir al artista y no al filósofo moderno; a la Biblia y a Lutero, no a los griegos; a Milton, no a los versificadores franceses[74].

Si hemos de suplicar por nuestra propia integridad y evitar el destino del pobre Orígenes o de Abelardo —austeridad, seco intelectualismo, contemplación carente de pasión y autocastración se asocian en una única pauta simbólica en su mente—, entonces, no debemos suprimir nuestra naturaleza «inferior»: se nos dio por Dios indudablemente, del mismo modo que todo lo demás. «Siempre he preferido identificar y reconocer los *inferna* de un torso mejor que los *superna* de un busto —escribió a Herder al final de su vida— mi imaginación vulgar nunca acertó a representarse un espíritu creador sin *genitalia*»[75]. ¿Por qué son los gloriosos órganos de la generación objeto de vergüenza? No se debe hablar del sentimiento humano general sobre este asunto; no existe; «a los *niños* no los invade el pudor, ni a los *salvajes,* ni a los filósofos

cínicos»[76]. El pudor es un elemento heredado de la moralidad; un hábito debido al convencionalismo. Y el convencionalismo es para Hamann la peor de las autoridades, porque apela al buen sentido y al sentimiento pequeñoburgués contra el trueno de Dios y la revelación. «Si las pasiones son simples *pudenda* ¿dejarán de ser por ello las herramientas de la virilidad?»[77]. Y en otra ocasión: «las *pudenda* de nuestros organismos están tan estrechamente unidas a las profundidades secretas de nuestro *corazón* y nuestro *cerebro* que es imposible una ruptura total de esta unidad natural»[78]. Separar la carne del espíritu es blasfemar contra Dios, que nos creó como una sola cosa. La verdad se nos revela en la Biblia porque la narración es así, clara, sincera y realista, porque es infantilmente ingenua y es, de ese modo, verdadera corporalización de la vida humana. Si los niños no se avergüenzan de su cuerpo, como sí se avergüenza el civilizado hombre del siglo XVIII, también nosotros hemos de proceder en aquel sentido: tomar al pie de la letra las palabras de Cristo e intentar restaurar en nuestro interior una visión de la vida menos quebrada, más espontanea y ser así contados entre los inocentes, entre aquellos que no se enredan por doctrinas o por la despótica organización social de autócratas ilustrados de la política, la ciencia y el arte.

El antirracionalismo de Hamann, su énfasis en la plenitud de la vida y particularmente, en la importancia de todo cuanto en el hombre es generador, creativo, apasionado —las metáforas sexuales, la sensualidad de su imaginación en los momentos más sagrados y religiosos— son claramente afines a las posiciones de William Blake. Cuando Blake dice: «sin contrarios no hay progresión alguna. Atracción y Repulsión, Razón y Energía, Amor y Odio son necesarios para la existencia humana»[79], eso es puro Hamann. Así,

> ¡Mira! Una sombra de horror se levanta en lo Eterno! ¿Lo ignoto, lo Infecundo? Cerrado en sí, rechazándose a todo…, el oscuro poder se ocultó rumiando su secreto[80].

La «sombra de horror» es desde luego el «espectro», esto es, la razón fría, árida, dura, con afán de dominio y loco orgullo, ambiciosa,

violenta, llena de odio, brutal e implacablemente egoísta, pervertida, ávida y contraria a la «Emanación» que es tierna, amable, y creadora. «El espectro es el poder de razonar que hay en el hombre» [81]; «El espectro es, en el Hombre Gigante, loco» [82]; «Un poder esencial para contradecir que rechaza todas las cosas» [83], «fiera deforme […], una codicia hambrienta y devoradora en continuo anhelar y depredar» [84]. Todo esto parece un eco de sentimientos análogos de Hamann. Así, funciona el contraste entre la «Imaginación del mundo real y eterno» que se opone al «Universo vegetal» [85] de la vida ordinaria y al «Vidrio vegetal de la Naturaleza» [86].

Blake difiere de Hamann al considerar al mundo exterior como «lo sucio bajo mi pie, no es parte alguna de mí» [87] y en su talante antiempírico, pero la jactancia del Espectro —«¿No soy Bacon, Newton, Locke […] [no son] mis dos alas: Voltaire, Rousseau?» [88] — está muy en la tradición de Hamann. También lo está su odio hacia las leyes hechas por el hombre, leyes que solo producen el aislamiento del aquel:

> Y sus hijos, llorando, edificaron sepulcros en lugares desolados, e hicieron una ley de la prudencia llamándola eterna Ley de Dios [89].

Esta es ciertamente doctrina de Hamann. Es el trueno contra el ascetismo: «los hombres llegan a entrar en el paraíso no porque hayan doblegado y gobernado sus pasiones o por no tener pasión alguna sino por haber cultivado su capacidad de comprender. Los tesoros del paraíso no son la negación de la pasión» [90]. Y Hamann hubiera sentido una honda simpatía por

> Que pueden llamar vergüenza y pecado al amor del templo en el que Dios vive y cubren en oculto altar secreto la divina forma, el cuerpo desnudo, y lo tienen como cosa salvaje sobre la que ha de abrir el alma sus alas [91],

y también por

> Hijos de la edad futura que leéis esta página ruin; Sabed que en remotos tiempos ¡Amor! ¡dulce amor! fue reputado

crimen [92].

o por lo que dice en «Jerusalén»: «No soy un Dios alejado, soy un amigo, un hermano… ¡Mira! somos una sola cosa» [93]. Aún está más cerca de Hamann en su apasionada defensa de la voluntad libre, frente a toda forma de determinismo y en su doctrina de la salvación a través del arte, al que identifica con la visión de Dios hasta llegar a la ecuación Cristiano = Artista. Y «Jesús y sus apóstoles y discípulos fueron todos artistas» [94]; esto, en agudo contraste con la concepción griega de la vida, que para Blake era racional, científica, secular y ciega. Finalmente nada es más hamanniano que «El arte es el árbol de la vida […], la ciencia es el árbol de la muerte» [95]. D. H. Lawrence lo hubiera suscrito.

Otra cosa es lo que concierne a las concepciones políticas de Blake y a su anarquismo místico. Hamann, a pesar de todas sus objeciones al Rey de Prusia, era, al fin y a la postre, un alemán y un prusiano, más esto que aquello, como infatigablemente recordaba a Herder, del que sospechaba que iba a abandonar Prusia por Alemania [96]. Esto puede explicarse en parte por estar Hamann influenciado por Böhme, hijo de la cultura del oriente alemán, y Blake por Swedenborg, que vivió en un clima de opinión en el norte de Europa no muy diferente al de Hamann.

El estrecho nexo entre la noción de libre creación y la de fertilidad —y desde luego, entre las imágenes del lenguaje religioso y las del sexual— es sumamente familiar. Como Blake, Hamann identifica la razón con la represión. Él mismo era un hombre sensual y se enorgullecía de llevar una vida plena. La unidad de teoría y práctica no era, para él, mera doctrina abstracta: detestaba de veras cualquier cosa que coaccionase al espíritu humano, toda regla y las regulaciones en sí mismas. Quizá fueran necesarias, pero, si era así, eran necesarias maldades. Las normas, dice, volviendo a su campo favorito de la metáfora, son como las vírgenes vestales: solo por la violación de una de ellas pudo poblarse Roma [97] y las normas, si no se violan, quedan en nada; hay que tener reglas, pero hay también que quebrantarlas [98]. Hagedorn dice: «No juzgamos a los pintores por las obras en las que violan las normas» [99]. Hamann replica: «nosotros, pobres lectores, lo hacemos; para nosotros, todas

las obras maestras de un salón de pintura son violaciones. Quien no pueda suscitar lo excepcional no puede hacer una obra maestra»[100].

Pasajes en esta dirección, cuidadosamente recogidos por Rudolf Unger, erudito estudioso de Hamann, se suelen tomar, exclusivamente, como síntomas de esa imaginación suya, profusamente sensual. Pero son más que eso: son una protesta apasionada contra lo que consideraba como desquiciado racionalismo, el de la Ilustración: contra el hecho de que, a pesar de su profesión de empirismo, no prestara suficiente atención a los factores irracionales del hombre, tanto en sus manifestaciones normales como en las anómalas. Los escritores eróticos —Crebillon, Parny y otros de ese estilo— trivializaron aún más las pasiones; los escritos del marqués de Sade no se tomaron en serio en ese momento ni llamaron demasiado la atención las importantes indagaciones de Diderot sobre la conducta sexual, ni siquiera entre los *philosophes*. Rousseau, cuya influencia fue mucho más extensa, era pudoroso y puritano hasta lo enfermizo en lo que a tales materias se refiere. Si las describía, lo hacía con el violento deseo de confesar, de atraer la atención sobre sí mismo, sobre sus ineludibles vicios y su apasionado candor y libertad frente a la hipocresía. Hamann, y tras él Blake, estuvieron entre los escasos escritores, anteriores a los románticos, que concibieron la doctrina de la necesidad de una autoexpresión total, como objetivo de la natural búsqueda humana de libertad, escribieron sobre esto sin nerviosismo ni miedo y con una sensibilidad de intuición profunda y empática. La liberación de escritores como Goethe y Schiller, Shelley y Wordsworth, e incluso Hugo, del despotismo —tanto moral como estético— de las leyes del racionalismo fanático del siglo XVIII, brotó, en última instancia, de esta revuelta —pese a que Hamann le diera forma religiosa— contra los enemigos de la naturaleza indivisa del hombre.

Para Hamann, los enemigos principales eran Kant y Helvétius. A Kant lo acusaba del «viejo y frío prejuicio en favor de las matemáticas»[101], de un «odio *gnóstico* contra la materia» y un «amor *místico* hacia la forma»[102], aunque es Helvétius —que fue profusamente leído en Alemania— el que defendía el eudemonismo superficial (*Glückseligkeitslehre*) que era la maldición de la

Alemania de la época. Al menos Rousseau y Diderot reconocían la exigencia de un conflicto espiritual dentro del hombre. Pero era Helvétius el que opinaba que la utilidad pública era el todo, que la justicia era el interés público mantenido por el poder; que la honradez privada era de poca importancia para la sociedad, puesto que los vicios pueden ser guiados hacia el provecho público tanto como las virtudes; que la virtud, sin apoyo de los poderes públicos, es una piadosa ridiculez; que amar al bien por el bien mismo es tan imposible como amar al mal por sí mismo; que el «termómetro» de la evaluación pública de la moral cambia constantemente **[103]**, por lo que los valores absolutos son un concepto en sí mismo absurdo; que el genio es un producto de la cultura artificial y que una educación ilustrada puede nutrirlo con tanta frecuencia e intensidad cuanto pueda exigirlo la sociedad del futuro; que la libertad personal, si es obstáculo a la organización racional de la sociedad, puede suprimirse…; este hombre, en fin, era el enemigo natural de Hamann. Todo es aquí falso: la psicología, la escala de valores, la noción de cuál sea la naturaleza del hombre, la ceguera total hacia la vida interior del hombre o hacia los abismos acerca de los que escribieron Agustín y Pascal, Dante y Lutero, y que Helvétius y sus amigos cortésmente ignoraban, como aberración irracional a la que habían de curar médicos competentes o «ingenieros de almas humanas».

Hamann se enoja furiosamente y cae en un oscurantismo amargo y salvaje, como les ocurriría con frecuencia a otros desesperados enemigos —en especial los más tardíos— del avance triunfal de la ciencia: los librepensadores son un peligro no simplemente para la sana religión, sino para la moral y el orden público: ellos son los que incitan a la revuelta política. La referencia universal al *bon sens* es, en efecto, un subjetivismo peligroso: propone los puntos de vista de un grupo de ateos como criterio infalible **[104]**. «La *obediencia a la razón* […] es una *llamada* a la *rebelión* abierta» **[105]**. Los vínculos de la subordinación se han roto, la subordinación se hace imposible cuando la razón no es capaz de ser sumisa y abnegada **[106]**. La autoridad ha de ser una sola, no muchas. No reside en la razón sino en la paradoja, en aquello que es «locura para los griegos» **[107]** —algo que repetirá Kierkegaard en el siguiente siglo—. No puede haber paz alguna entre la fe y la razón.

Como la religión está lejos de ser la razón *in excelsis* —como enseña el tomismo— debemos estar en condiciones para decidir entre la fe o la crítica, para consumar el compromiso o abrirse al escepticismo. Un artículo en la revista berlinesa de Nicolai, probablemente escrito por él mismo, observaba pacíficamente: «Hay sitio en el mundo para ti y para nosotros» **[108]**. Esto es precisamente lo que Hamann rechazaba. No hay ningún lugar que la verdad y la falsedad puedan compartir: o la una o la otra han de perecer en la lucha. Los judíos deben ser puestos en su sitio y también todos los extranjeros que traen ideas disolventes desde el occidente. Sin embargo, no hizo causa común con los libelistas y propagandistas clericales que combatían a la Ilustración. Solo después de la muerte de Lessing se permite decir que el famoso pastor Goeze **[109]** quizá, a su manera, tuviera razón. Sea cual sea su influencia en los reaccionarios posteriores, Hamann era un súbdito de Federico el Grande demasiado independiente, demasiado excéntrico, demasiado indisciplinado como para unirse a alguna caza del hombre o para colaborar con algún gobierno o campaña clericales.

Mucho más típico de su forma de enfocar las cosas es su defensa de la letra h. En 1773, apareció un libro titulado *Betrachtung über Religión* por C. T. Damm, un viejo teólogo wolffiano muy respetado por el público cultivado de Berlín. Damm denunciaba el uso de la letra h en muchas palabras alemanas, en las que se le antojaba era superflua, por ejemplo, entre dos sílabas o después de una consonante. Hamann publicó una respuesta titulada *Nueva apología de la letra h* **[110]**. En esta ocasión no será Sócrates o alguna de sus terribles personajes: un filósofo caballero de las Cruzadas, un caballero rosacruciano en el lecho de muerte, una sibila, un mistagogo del fin del mundo, Abelardo Virbio, el Mago del Norte **[111]**, el sabio Aristóbulo, el malhumorado profeta de Brook Kerith, un salvaje de tierras nórdicas, Zaqueo el publicano, Ahasuero Lázaro, Elias *redivivus,* el mandarín Mien Man Hoam o un pastor protestante de Suabia. Ahora se disfraza de un viejo maestro de escuela prusiano, llamado Heinrich Schröder que fuma su pipa, bebe su jarra de cerveza cada tarde, debe atender a tres clases y le gusta la letra h, la primera de su nombre de pila.

¿Cuáles eran los argumentos de Damm? Que la h muda es ociosa

y quizá algo peor: puede acostumbrar a los niños a la fe ciega, robarles su capacidad crítica. El lenguaje debía racionalizarse, debía hacerse razonable, práctico y libre de cualquier elemento arbitrario. Pero esto es imposible; un lenguaje perfectamente lógico es una quimera; todos sus elementos arbitrarios e ilógicos no pueden separarse de la vida, eso le quitaría todo relieve. La letra h, esta letra parasitaria, inútil, una verdadera lata, encarna para Hamann el elemento impredictible de la realidad, el elemento de la fantasía, en la dirección de Dios en el mundo. El asunto se desarrolla como una diatriba contra la claridad, la nitidez y los universos secos y como un himno a la irregularidad y a la belleza de lo irracional. La razón es «una cosa lamentable, pobre, ciega y desnuda»[112]. «Tu vida, dice la letra h, dirigiéndose a Damm y a los suyos[113], tu vida es lo que soy yo, un soplo [*ein Hauch*]»[114]. Dios ha creado a la h pobre, inútil y pequeña pero no desaparecerá de la tierra. Sigue un canto —tremendo himno, el más conmovedor— a Dios. Los deístas que prueban a Dios mediante esquemas mentales no tienen fe alguna en cosas como yo (dice la letra h); un Dios así existe solo por el precario razonamiento de vanos e inflados lógicos: el lógico es, con toda evidencia, anterior lógicamente a Dios. En tal universo, yo —la h— pudiera no sobrevivir, pero gracias al verdadero Dios, existo y existiré.

Esto no está muy lejos de la defensa de instituciones y usos antiguos por el hecho de ser tales, por miedo a matar el alma con el cuerpo, como le parecía a Hamann que los reformadores franceses estaban a punto de hacer. En un mundo construido por Helvétius no existiría color, novedad, genio, trueno o relámpago alguno, ninguna agonía y ninguna transfiguración. Cuando el joven Goethe habló en Estrasburgo de cuán oscuro, cimerio y mortecino se le antojaba el *Sistema de la Naturaleza* de Holbach[115] y habló arrebatadamente de la poesía espontánea y elemental de las catedrales góticas y del inquieto espíritu alemán, él mismo sabía y aceptaba que estaba hablando bajo la influencia de su nuevo amigo, Herder; de hecho los dos repetían las ideas de Hamann que, al menos en Alemania, representa la solitaria rebelión personal contra los bastiones de la Ilustración. Fue la fuerza más importante para que unas ideas, que hasta entonces habían estado solo en pequeñas y aisladas comunidades religiosas, ajenas y opuestas al gran mundo,

se transformaran en armas para el debate público. El primer gran disparo en la batalla de los individualistas románticos contra el racionalismo y el totalitarismo fue el suyo.

EL LENGUAJE

La concepción de Hamann sobre el lenguaje es la doctrina más nuclear, la más original también y quizá la más fértil del prolífico y desordenado mundo de sus ideas: a partir de la semilla que plantara —como siempre y por principio, no guio la planta: dejó que creciera a su antojo— se desarrolló el historicismo y psicologismo lingüístico de Herder y —nada habría espantado más profundamente a Hamann— algunos elementos decisivos para el análisis moderno del lenguaje.

Los años centrales del siglo XVIII fueron testigos de una célebre controversia acerca del origen del lenguaje, iniciada por Condillac en 1746 [1], que dividió a los pensadores entre los que opinaban que era una invención humana y los que suponían que se había dado a la humanidad por Dios. Los que creían que el lenguaje era creación humana, afirmaban que era un producto o de la naturaleza o del arte, que por analogía con el desarrollo de otros aspectos del organismo humano brotó inicialmente de las necesidades biológicas y se desarrolló —como, por ejemplo, mantuvo Maupertuis en 1756 [2]— a partir de gestos y de gritos naturales. Algo similar —aunque con considerables diferencias— propuso De Brosses en 1765 [3]. Otras teorías «naturalistas» se contenían en el *Hermes* de Harris (1751) y en el famoso tratado de Lord Monboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (1773-1792). Contra estas opiniones se alzó un ejército de teólogos cristianos liderados por J. P. Süssmilch [4], quien argumentó, como ya afirmara ciertamente Rousseau en su *Discours sur l'inégalité* de 1755, que si el lenguaje fue invención humana, algo que el hombre creó para satisfacer una necesidad, debería ser producto del pensamiento, puesto que la reflexión era una precondición

indispensable del lenguaje, exactamente como el lenguaje lo era del pensamiento. Pero, según Süssmilch, todo pensamiento empleaba símbolos y, por tanto, el lenguaje, o al menos el empleo de la simbolización, estaba presupuesto en el acto mismo de inventar la simbolización y esta, por consiguiente, no podía ser una invención. Este argumento perfectamente válido —válido sin duda contra la ruda noción de un lenguaje como artificio creado por el hombre, lo mismo que la rueda o la hélice— se convirtió en tópico de la discusión teológica y fue muy empleado por Bonald en su intento de refutación a Condillac. Porque la consecuencia que Süssmilch y otros sacaron de este argumento fue que, puesto que el lenguaje no es una creación humana, habría sido comunicado a los hombres por Dios: era un don milagroso de la gracia divina, como la misma alma humana.

La figura máxima de esta controversia fue Herder, quien atacó a Süssmilch con armas tomadas del propio Hamann. La noción de un lenguaje completo, que surge con todas sus armas —estructura gramatical incluida— antes de que la razón humana se hubiera desarrollado hasta alcanzar un grado relevante de sofisticación, le parece una quimera. Todas las facultades crecen; están en una situación de interrelación (Hamann decía *mutuamente celosas* [5]). El lenguaje es una de las expresiones de este crecimiento simultáneo, orgánico y de la interpenetración mutua de las facultades humanas. No fue inventado ni tampoco revelado, como si se tratara de un instrumento, totalmente formado, que un buen día cayó en el regazo de un hombre admirado y jubiloso, al modo de delicioso don preciado e imprevisto. El lenguaje, como todas las cosas, se desarrolló *pari passu* a las fuerzas —*Kräfte*— humanas cognitivas, emocionales y otras, con el transcurso del tiempo. Sin duda, aunque el lenguaje sea de origen humano, «*revela a Dios a la luz de un día excelso*, su obra es un alma humana que se crea a sí misma y prosigue creando su propio lenguaje porque es su obra, porque es un alma humana» [6]. No es más ni menos divino que otra actividad humana cualquiera. Dios obra en nosotros inmanentemente y todo lo que él es y hace se hace a su imagen de principio a fin.

Hamann no tenía nada en contra del antiapriorismo y antirracionalismo de esta aproximación, pero le molestaba su grado

de naturalismo, para él, excesivo: dotaba al hombre con demasiado poder y a la naturaleza con demasiada capacidad creativa. Atacó con acritud a Herder y Herder, a su vez, se retractó y llegó a una posición más cercana a Süssmilch y a la idea de que lenguaje, capacidad de simbolizar y pensamiento fueron añadidos a los atributos del animal humano milagrosamente —o, al menos, no por causa natural, susceptible, en principio, de descubrirse—, que así se transformó en hombre, en alma inmortal, en un ser en constante diálogo con su señor, diferente de cualquier otro en la naturaleza. Esta controversia entre dos teólogos protestantes —pues en esencia Hamann era tal cosa y no menos sino más que Herder— estimuló a Hamann a exponer su teoría del lenguaje, como siempre mediante fragmentos y súbitas disgresiones, notas a pie de página y paréntesis irrelevantes pero también con valentía y vitalidad.

La posición de Hamann era, en efecto, esta: la idea de que existe un proceso llamado pensamiento o razonamiento, una actividad independiente «dentro» del hombre —en alguna parte de su mente o su cerebro—, que él puede libremente articular en un conjunto de símbolos inventados al efecto (o derivados de otros ya formados) y que, alternativamente, también puede dirigir —mediante ideas separadas de palabras y símbolos— a través de un medie no empírico y libre de imágenes, sonidos y datos visuales, es una ilusión carente de sentido: sin embargo, esto es precisamente lo que los hombres han pensado casi siempre que es la verdad y así lo piensa todavía la mayoría. Hamann es uno de les primeros en afirmar a las claras que el pensamiento *es* el uso de los símbolos y que es ininteligible la noción de un pensamiento no simbólico, es decir, un pensamiento sin símbolos y sin imágenes —sean visuales o auditivas o, quizá, una oscura combinación de ambas o, tal vez, derivadas de los demás sentidos, cinestésicas u olfativas (aunque esto es menos probable en el hombre tal como lo conocemos—) [7]. Pensar, en todos los distintos sentidos de ese concepto, es usar algo —imágenes, marcas en el papel, sonidos— intencionalmente, es decir, para denotar objetos: cosas, personas, acontecimientos, hechos. Qué símbolos se empleen para hacer la denotación es otro problema: algunos pueden rastrearse hasta llegar a raíces inconscientes y a causas biológicas y fisiológicas; otros, arrancar de la invención artificial, como los neologismos, la terminología

técnica y cosas por el estilo. Pero, en todos los casos, el pensamiento (o el lenguaje) es el empleo de símbolos. Vico había dicho algo muy próximo a esto, pero Hamann sin duda no lo había leído, como no lo conocía el resto del mundo culto a excepción de algunos eruditos italianos [8].

«El lenguaje es el primer y último órgano y criterio de la razón», decía Hamann [9]. La noción cartesiana de que hay ideas claras y distintas, que pueden ser contempladas por una clase de mirada interior, noción común a todos los racionalistas y divulgada en su forma empírica por Locke y sus discípulos —ideas en estado puro, desconectadas de las palabras pero que podían traducirse indiferentemente a cualquiera de estas—, esta es la falacia crucial que, en su criterio, debía ser eliminada. Los hechos decían otra cosa. El lenguaje es aquello con lo que pensamos y no aquello en lo que podemos traducir: el significado de la idea de lenguaje es usar símbolos. Las imágenes vienen antes que las palabras [10] y las imágenes se crean por las pasiones [11]. Nuestras imágenes y, más tarde, nuestras palabras (que no son más que imágenes usadas de manera sistemática, según reglas, aunque Hamann, con su odio al sistema, apenas concede ni siquiera esto; le gustaría sentir que el lenguaje es un fluir espontáneo, una clase de gestos que los demás comprenden directamente), se colorean y transforman por el más mínimo cambio de nuestra experiencia sensible. El arte, el pensamiento y la religión brotan de la misma raíz: nuestra respuesta a factores externos, en el caso de Hamann, Dios, que nos habla como un padre y nos enseña los rudimentos del lenguaje y de ese modo articula el mundo para nosotros; como funcionan nuestros símbolos, así lo hacen nuestros conceptos y categorías, que no son sino ordenamientos de los símbolos. Esto, traducido a un lenguaje no teístico, puede aparecer como una respuesta a la naturaleza y a los demás seres humanos. Ciertamente Hamann añade algo más: el hombre piensa y actúa en respuesta a sus semejantes; su naturaleza no es inteligible salvo en términos de una perpetua comunicación —con Dios y con los demás seres— y a través de la reminiscencia de su propio pasado [12]), una reminiscencia de algo que le fue enseñado por Dios o, como dirían los empiristas, por otros seres humanos, padres o maestros.

Toda forma de habla, todo arte, toda reflexión pueden reducirse

a diferentes usos de los símbolos. La nueva estética de Hamann —también aquí muestra un alto rango de originalidad— se funda sobre la proposición de que el lenguaje y la forma artísticas son indisolublemente una sola cosa con el arte mismo, lo que contradice a los teorizadores estéticos del momento —Boileau o Batteux o Gottsched y sus discípulos—, quienes mantenían que las normas existían al objeto de ofrecer «contenidos» idénticos a través del mejor medio o el «vehículo» más apropiado, y distinguían, por ello, contenido, forma, estilo y lenguaje como constitutivos independientes y manipulables de una sustancia compuesta: para Hamann, la obra era una entidad indisoluble, «orgánica». A veces dice que los sentidos y la razón son como los ángeles que suben y bajan por la escala de Jacob, se mezclan entre ellos y forman, al fin, algo homogéneo que no puede con nitidez separarse[13].

¿Qué es comprender? Si deseas comprender la Biblia tienes que captar «el carácter oriental de la elocuencia de la carne que nos lleva a la cuna de nuestra raza y de nuestra religión»[14]. «Cada tribunal, cada escuela, cada profesión, cada corporación definida, cada secta, todas y cada una tienen su propio vocabulario»[15]. ¿Cómo podemos penetrar en ellos? «Con la pasión de un amigo, un íntimo, un amante»[16] —la fe y la creencia son de nuevo las claves — y en modo alguno con reglas o normas. Aplica el mismo procedimiento a la teología. Le impresionó mucho la observación de Lutero, que había encontrado en Bengel, según la cual la teología no era sino la gramática referida a las palabras del Espíritu Santo[17]. Pues ¿qué es la teología sino el estudio de las palabras que hoy Dios nos dirige? Las palabras —no las ideas o las verdades que podrían haberse articulado de alguna otra manera o con otra simbolización— todavía proporcionan literalmente el mismo sentido: pues el sentido y las palabras son una misma cosa y toda traducción distorsiona. Algunas oraciones pueden parecerse a otras o transmitir significados similares, pero ninguna oración puede ser literalmente reemplazada por otra, pues la conexión entre palabras y significado es orgánica, indisoluble, única. Las palabras son los vehículos vivos del sentimiento: solo los pedantes y los eruditos las diluyen en el análisis o las matan con fórmulas carentes de vida. Una palabra es sello de vida: el mejor, el más denso.

Goethe y Jacobi son testigos de la fuerza magnética del estilo

críptico de Hamann, un estilo que adoptó deliberadamente, lamentando a medias su propia oscuridad, a medias aceptándola como antídoto de la abstracción, como única vía para intentar transmitir en plenitud las inagotables particularidades que se contienen en el lenguaje. Sus intentos se dirigían a crear un sentido de profundidad insondable, un paisaje ilimitado, y a detener los esfuerzos que todo lo cifraban en definir, delimitar y encerrar en fórmulas nítidas; celebra la irregularidad, el exceso frondoso, lo inexhaurible y lo indescriptible, lo sorprendente, lo milagroso, las ráfagas de luz, la iluminación repentina e instantánea de lo oscuro. Hablaba en enigmas, pero los que lo admiraban quedaban fascinados por este hombre misterioso y profundo y por las perspectivas extrañas y sobrecogedoras que parecía abrir. Ningún hombre estuvo nunca en una oposición más consciente a su época, con un fanatismo que, con frecuencia, se convertía en ciega perversidad. «Para mí —decía— cada libro es una Biblia»[18]. Y con esto no quería introducir ninguna clase de panteísmo al que debía considerar como una herejía trivial. Lo que quería decir es que cada autor alienta en su libro, que es su expresión viva, y que para comprenderlo es necesaria una visión directa, un sentido del autor, de su tiempo, de sus intenciones, del mundo en el que vive, de la visión de la que su expresión forma parte y esto es necesario sobre todo para alcanzar aun el destello más fugaz, el conocimiento más insuficiente de lo que Dios nos dice en su libro, en su naturaleza o en su historia[19]. Es este el contraste entre el análisis racional, sometido a reglas, y el sentido del diálogo, la comunicación y la comprensión inmediata —conseguida con lo que Herder llamaría «sentir con» (*feeling into, Einfühlung*[20]), sintonizar empáticamente con un hombre, un estilo o una época—, contraste que, en cierta medida, Goethe puede haber tomado de Hamann.

Siempre que se aventura en travesías filológicas, emprendidas por su cuenta como aficionado, desea captar la esencia del significado de una palabra, de una obra de arte, un ritual, un modo de vida y no una visión exótica con la que evadirse de la realidad de las cosas[21]. Por ejemplo, su sugerencia de que todos los ríos mitológicos son masculinos porque el sujeto que se suprime en sus nombres no es *flumen* sino *vir* o *amnis,* muestra un deseo, similar al

de Vico, por comprender cierto proceso interior, la visión que se formaron del mundo hombres alejados en el tiempo y en el espacio; esto no refleja un añorado regreso a la Edad Media, al estilo del nacionalismo lingüístico alemán que desplegaron eruditos suizos como Bodmer y Breitinger o incluso el liberal Gotsched, y que a los ojos de Hamann aparece como un indigno afán de irrealidad y rechazo del mundo real para favorecer una determinada ficción histórica. Esta fue la actitud que inoculó a su discípulo Herder, cuando lo apremió a estudiar la poesía de los antiguos letones cuya cadencia, le sugirió, podría tener algo que ver con los propios ritmos de su trabajo [22] o cuando atrajo su interés hacia un trabajo detallado sobre las sagas islandesas. El lenguaje y el pensamiento son una misma cosa, como lo son Dios, su *Shekinah* y su Tabernáculo [23] [24]. «Donde no hay *palabra,* no hay razón ni tampoco mundo» [25]. «¡Toda la cháchara sobre la razón es simple viento; el lenguaje es su órgano y su criterio!» [26]. Esta es la razón por la que Kant, que se figuraba estar hablando de las categorías y los conceptos de algo que llamaba entendimiento, hablaba, en realidad, de formas de lenguaje [27]: una substancia fluida, parecida al mercurio que cambia no solo con las formas globales de vida, sino con las individuales, las actitudes, las profesiones, los estados de ánimo. Suponer que uno se instala de una vez por todas en las leyes inalterables y eternas de algo llamado pensamiento, traducible a cualquier lenguaje o simbolismo —una cierta realidad interior, firme como la roca, de la que el lenguaje es simplemente el revestimiento o un guante bien ajustado, un artificio—, ese es el más profundo de los malentendidos.

No hay ningún pensamiento ni saber que sea no simbólico. Todos los pensadores que han creído que las formas vigentes de los lenguajes históricos transmitían errores, que podían detectarse por medios no verbales, y que era posible inventar un nuevo lenguaje para comunicar verdades de un modo más exacto —aquellos, en otras palabras, que no quieren usar el lenguaje como un instrumento capaz de criticarse a sí mismo [28], sino que intentan alcanzar algún suplemento de sentido oculto tras él (como creía hacer, por ejemplo, Leibniz y ciertos filósofos modernos aun con la sensibilidad verbal de Russell)— aparecen a los ojos de Hamann como comprometidos en una tarea sin sentido, en algo que pasa por

alto lo esencial de la situación. Para él, como para Berkeley, el mundo es el lenguaje de Dios; esto es, justamente como nosotros pensamos en símbolos, Dios piensa en árboles o batallas o en rocas y mares; igual que en la literatura hebrea y en los escritos griegos de los profetas inspirados, quien habla no lo hace en su nombre sino en el de Dios. Esta visión nunca lo abandona:

> Cada fenómeno de la naturaleza era un nombre: el signo, el símbolo, la promesa de una unión —fresca, secreta e inefable, de todas, sin embargo, la más íntima—, de una comunicación y participación de las energías e ideas divinas. Todo lo que el hombre, en el principio de los tiempos, oyó con sus oídos, vio con sus ojos, contempló o tocó con sus manos, todo esto era la palabra viva. Pues Dios era la Palabra. Con la Palabra en sus labios y en su corazón, el origen del lenguaje era tan natural, tan cercano y tan fácil como un juego de niños **[29]** .

Así es como eran las cosas con Adán en el paraíso, pero entonces sobrevino la caída, la arrogancia, la Torre de Babel, un intento de sustituir la inmediatez de los sentidos y de la percepción directa por las construcciones frías de la razón teórica.

Para Hamann, pensamiento y lenguaje son una sola cosa —aunque a veces se contradiga a sí mismo y hable como si pudiera haber algún tipo de traducción de una a otra **[30]** —. Al ser eso así, la filosofía, que pretende ser la crítica de las cosas o incluso de las ideas acerca de estas, al no ser nada más que palabras acerca de palabras —juicios de segundo orden—, es de hecho una crítica de nuestro uso del lenguaje y de los símbolos. Si las cosas fueran tales que existiera una estructura metafísica de las cosas, que de algún modo se pudiera percibir directamente, o si hubiera alguna garantía de que nuestras ideas, o aun nuestro uso del lenguaje, correspondieran de un modo misterioso a tal estructura objetiva, entonces se podría suponer que la filosofía, bien por la intuición metafísica directa, bien mediante la atención a las ideas o al lenguaje y a su través —puesto que corresponden— a los hechos, podría ser un método para conocer o juzgar la realidad. Pero para Hamann esta es una concepción profundamente falaz, aunque consagrada por el tiempo, especialmente por aquel en el que se construyó el cuerpo del racionalismo europeo. La noción de

correspondencia que supone que a un lado hay un mundo objetivo y al otro el hombre y sus instrumentos —lenguajes, ideas, y cosas por el estilo— intentando aproximarse a aquella realidad objetiva, es una perspectiva (*picture*) falsa. Solo hay un fluir de sensaciones, internas y externas, colores, gustos, visiones, sonidos, olores, amor y odio, pena, lástima, indignación, temor, veneración, esperanza, remordimiento, rabia, lucha y sobre todo, fe, esperanza, amor a las personas, a los demás seres humanos o al Creador y Padre del mundo y de los hombres, Dios Todopoderoso.

Llegamos a hacernos conscientes de este fluir de la experiencia, más allá del cual no hay más que la naturaleza y la historia por las que Dios nos habla. Nuestra aceptación de estas realidades se basa en la fe o en la creencia de Hume. Aprendemos a través del medio tramado por el simbolismo; nuestra imaginación creadora llega a concebir el pasado y el futuro que no están ante nosotros, o las posibilidades que aún no son y tal vez no serán nunca, o lo que pudiera haber ocurrido pero no ocurrió, a través de ese mismo medio de los símbolos. Pero la esencia de la simbolización es la comunicación: la comunicación entre los otros y yo, entre Dios y yo, tal es la esencia del ser humano. Esa es precisamente una de las razones por la que es absurdo suponer que la sociedad humana se fundó o podría haberse fundado sobre una promesa o deseo de utilidad o para evitar peligros o sobre cualquier otra consideración «racional»: que se construyó gracias al cálculo o que puede justificarse en términos de este, de modo que si la justificación fuera refutada con éxito, podríamos —y racionalmente deberíamos— disolver la sociedad y vivir de alguna otra forma. La verdad, para Hamann, es que el hombre llega a hacerse consciente de lo que él mismo es solo en el contexto de las relaciones de las que forma parte: primero, en las relaciones con Dios, las demás personas y la naturaleza; después, en sus propios diseños de esas mismas relaciones: instituciones, ciencias, artes, formas de vida, esperanzas e ideales. Esta malla de relaciones se mantiene unida, por encima de todo, gracias a que la impregna la paternidad y constante tutela de Dios.

La imagen es la de una entidad —el hombre— empeñada en perpetua actividad, en la construcción de su propia vida y la de los demás, con ladrillos suministrados por la sensación y la

imaginación, llamados símbolos, que se denominan, a veces, equivocadamente, nociones abstractas a las que se atribuye vida propia e independiente; a veces, más equivocadamente aún, se las ve (así, los realistas filosóficos de la Edad Media) como separadas de los sentidos, características eternas de un mundo trascendente, llamadas universales: especímenes eternos e inmutables de un mundo sobrenatural que Platón concibió de un modo, Descartes de otro y. Kant (aunque a este Hamann lo interpreta con serios errores al respecto) todavía de otro. Pero, en realidad, todo lo que hay es un mundo de personas y los modos en los que ellas conciben su propia experiencia, modos determinados por el conjunto de conexiones orgánicas en que se precisan sus interrelaciones. Esto quiere significar cuando dice que la creación es habla[31], o que «mediante [el lenguaje] se hicieron *todas las cosas*»[32], o cuando describe al alma humana como una forma de energía creadora. Por esto, el pecado capital es confundir las *palabras* con los *conceptos* y los *conceptos* con las *cosas reales*[33], que es precisamente lo que han hecho los metafísicos, al cercar a los hombres con entidades imaginarias construidas por ellos mismos, a las que llegan a venerar como si fueran fuerzas reales o divinidades, y que falsean y deforman su vida —es esta una amplia y densa generalización de la noción de alienación humana de Rousseau y Diderot— al promover un conflicto entre lo que el hombre es verdaderamente —autoexpresivo, creador, capaz de amar (o de odiar)— y ese ser ficticio que han inventado, sin pretenderlo, las fórmulas sociales, morales, estéticas y filosóficas. Este ser, cuyo favor busca el filósofo, al que intenta aproximarse y al que desea ajustarse él mismo, es un monstruo de su propia creación, elevado a real a partir de un juicio sobre sí mismo y al que da nombres tales como «opinión pública» o «moralidad común de la humanidad» o «Estado» o «Iglesia», o lo concibe como algo más personal aunque también más despótico, la divinidad, ante la que tiembla, cuya autoridad acepta como absoluta, pero que, sometida a examen, resulta ser una ficción, una obsesión debida a una cierta debilidad o locura, a una ceguera ante la realidad y al intento de disimular todo esto con una grotesca invención: la de la perversión de la inteligencia o la imaginación del hombre.

Diderot, en la célebre *Paradoja del comediante*[34], habló de la

diferencia entre la acción natural y la que se hace al asumir un papel: «El hombre de sensibilidad solo obedece a los impulsos de la naturaleza y no profiere sino el grito que brota del corazón; tan pronto como intenta moderar o forzar este grito, desde ese momento, es un comediante en plena actuación»[35]. Y en otro lugar: «Uno es uno mismo por naturaleza y es otro por imitación»[36]. Esta «otredad», este desempeñar un papel impuesto, impuesto en el pasado, quizá por las consecuencias no pretendidas de la propia conducta o de la de otros, que llega a intimidar y a constreñir a uno como si fuera una entidad real que lo amenaza desde fuera, este es justamente el fenómeno de la alienación, al que Rousseau y Hegel, Kierkegaard y Marx y buena parte de la psicología y sociología moderna han otorgado un papel decisivo[37].

Hamann, aunque sin llamar a tal fenómeno con ese nombre, se cuenta entre los que iniciaron este acercamiento a la condición del hombre. Para él, como también para muchos pensadores cristianos, el hombre está alienado, es un ser que pierde la fuente de la realidad —Dios y los demás hombres— y la inmediatez del sentimiento y de la experiencia de los sentidos. Tan pronto como el hombre empieza a construir otro mundo, a hacerlo equivaler al mundo real que ha perdido —el «mundo» abstracto de las ciencias, el «mundo» suprasensible de la metafísica—, el hombre se aniquila. Es este el tipo más funesto de metafísica, ilusión, idolatría y autofrustración. Esta preocupación está en la raíz de la nueva noción de lenguaje de Hamann.

En el alejamiento de la gracia existen muchos grados. Primero está el esfuerzo de la Ilustración para aislar a la razón de la costumbre y la tradición y de toda fe en ellas[38]. Esto se ha llamado autonomía de la razón. En ello hay un intento de aislar al hombre de su propia experiencia individual y de establecer leyes universales para todos los hombres en su calidad de tales, de cualquier tiempo y lugar, como se hizo, por ejemplo, por Descartes o Kant. Lo peor de todo es el divorcio respecto a las palabras, el conato de sugerir que uno puede captar significados en un desnudo estado carente de palabras; pero esto siempre fracasa, pues sin palabras no existe pensamiento alguno y las palabras no son entidades uniformes e intemporales sino que cambian con cualquier

perturbación individual, social o histórica. Habla de palabras, pero no alteraríamos lo que quiere decir si ampliamos lo dicho a todos los símbolos —a cualquier cosa propuesta para comunicar—. Quienquiera que asegure que es capaz de discutir sobre la pura forma con independencia de su contenido es un tramposo —de esto acusa a Kant con su «odio *gnóstico* a la materia» y su «amor *místico* a la forma»[39]—. Kant habla de paralogismos —las antinomias de la racionalidad— pero estos no proceden del mal uso de la razón, cualquiera que sea el significado que esto pueda tener, sino de un uso erróneo del lenguaje, de una incomprensión de la manera en la que el lenguaje funciona en nuestra percepción e interpretación de la realidad, sobre todo en lo que concierne a nuestra acción, que va a una con nuestro pensar y sentir. Es una concepción muy moderna; y cuando Hamann dice a Herder —en uno de los fragmentos más hondamente sentidos de su autoexamen, al parecer incesante—: «la Razón es lenguaje, *logos,* este es el tuétano del hueso que no dejo de roer y que me corroerá hasta morir en él»[40], está fijando la más fuerte razón de su derecho a la inmortalidad. Era un exacto resumen de lo que le preocupó toda la vida y no le quedaba mucho que vivir cuando lo dijo.

Ser consciente —discernir— es usar símbolos. Los símbolos o las palabras no se inventan por quienes las utilizan, sino que le son dadas como libre don por la gracia divina, por el «gran *dador de todas las cosas*»[41]. Comprender o pensar es participar en el drama que es la creación[42]. Somos libres para tomar parte en el drama o para marcharnos de él y perecer: el determinismo es una ficción científica. Pero no somos libres para ser lo que deseamos, pues fuimos creados para ser y hacer lo que somos y hacemos. Critica agudamente a Herder por suponer que el lenguaje es una función natural, que crece como el sentido del olfato o el del gusto; para Hamann cada cosa es un don de una deidad personal. Herder, después de retractarse, recayó, sin embargo, en su naturalismo hacia el fin de su vida e intentó dar una explicación empírico-genética del modo en el que las diferentes lenguas se desarrollaron y de las relaciones que tuvieron con las peculiaridades geográficas, biológicas, psicológicas y sociales de quienes las usaron. Hamann piensa que hay una conexión orgánica entre todos esos atributos y que la historia puede ciertamente revelarla, pero lo que le importa

es insistir en que la conexión creada por Dios y la historia misma es solo una especie de enorme alegoría viviente. Los hechos son, desde luego, los que ocurrieron y los acontecimientos que descubrieron los historiadores ciertamente ocurrieron y es posible establecerlos gracias al trabajo de investigadores rigurosos; pero su punto de vista es que podemos leer en estas pautas de acontecimientos y hechos qué es el hombre, cuáles son sus fines, para qué lo ha creado Dios; también podemos leer esto en la Biblia; podemos leerlo en la economía de la naturaleza y para Hamann eso es todo lo que tiene importancia.

Puede que otros se interesen en los hechos mismos para satisfacer su curiosidad, e inventen ciencias o las estudien para satisfacer esa misma curiosidad o, mejor, tal vez lo hagan para controlar las fuerzas materiales. Todo esto puede ser así, pero a Hamann esto le parecería trivial en comparación con la necesidad de contestar a las preguntas últimas: ¿Por qué estamos aquí? ¿En qué hemos de ocuparnos? ¿Cuáles son nuestros fines? ¿Cómo podemos aquietar la agonía espiritual de los que no quieren descansar hasta obtener respuestas verdaderas a estas preguntas? La naturaleza es como el alfabeto hebreo. Solo contiene consonantes. Las vocales hemos de ponerlas nosotros; de lo contrario, no podremos leer las palabras[43]. ¿Cómo las conseguiremos? Con la fe —o la creencia— de la que habló Hume, sin la que no podríamos vivir un solo instante; con nuestra inquebrantable certeza de que existe un mundo eterno, de que existe Dios, de que existen otros seres humanos con los que estamos en comunicación: eso es lo que está presupuesto en todos los demás conocimientos. Suponer que esto es falso, dudar de ello, no es más que un escepticismo autocontradictorio: es la negación de aquella conciencia sin la que ni siquiera hubiéramos podido formular la duda. *Cogito ergo est.*

El hombre comienza con las sensaciones e imágenes y, por tanto, con la canción y la poesía, que preceden a la prosa[44], como formas de autoexpresión espontánea; no parte bajo la presión de las necesidades materiales exclusivamente. En tanto que Herder se inclinaba en ocasiones hacia un cierto materialismo histórico, en su teoría de la civilización, Hamann no tendrá nada de esto. «Como los jardines fueron antes que los campos cultivados, la pintura antes que la escritura, el canto antes que el habla, la metáfora antes que

el discurso, el trueque antes que el comercio»[45], así la exuberancia pudo anteceder a la necesidad. La necesidad no es la madre de la invención, si no ¿por qué iban a ser los orientales los primeros en usar vestiduras mientras los indios americanos temblaban de frío desnudos?[46]. Más que seguir el rastro de la razón contemporánea hasta sus primitivos comienzos, prefiere destacar los signos de supervivencia de la sinrazón primitiva en la vida moderna. ¿Por qué deberíamos aceptar que los primitivos son seres carentes de pensamiento, semianimales, cuya vida se agota por completo en la lucha, la supervivencia, la acción? Aunque «su movimiento fuera una danza frenética», sin embargo, «se postraban durante siete días en meditación silente o en arrebato y sus labios se abrían en palabras inspiradas»[47]. En otros términos, en cada etapa de la vida, incluso en la más arcaica, existe Dios, la revelación, la meditación y no solo la necesidad corporal.

No hay evidencia alguna de que Hamann tuviera algún conocimiento acerca del hombre primitivo; tales pasajes son puramente producto de su imaginación. Su valor es exclusivamente el de ilustrar su miedo constante a que la plenitud de la vida humana y la multiplicidad de facetas del carácter humano pudieran representarse mal, estrecharse, ser tratadas injustamente al encajarlas a presión en la trama de algún esquema científico *a priori*, concebido por un fanático clasificador de hechos. Para comprender el pasado debemos, en primer lugar, comprender las palabras empleadas por los que hicieron ese mismo pasado. Los especialistas con frecuencia están poco dotados para esto. El gran orientalista J. D. Michaelis de Gotinga, en su libro *La lengua muerta de los hebreos* ofrece un ejemplo característico de «miopía filológica»[48]. La lengua hebrea no está muerta, solo su tratamiento por el profesor Michaelis lo está. En su gran obra no hay ninguna huella de contacto vivo con el espíritu de los hombres que escribieron en esta lengua, porque reprimió en su interior mismo el elemento de simpatía sensorial (*sensous element*) y permitió mucho juego al intelectual, a la facultad de razonar; esto genera una montaña de erudición inútil. ¿Cómo ha de remediarse esto? Solo con el abandono de los lineales métodos aristotélicos del siglo XVIII, en los que se concibe al hombre como desarrollándose pacíficamente hacia su fin —su propósito preconcebido—, un fin ya

establecido por un proceso racional, armonioso e inexorable. Hemos de indagar en las honduras y esplendores de la deteriorada alma humana. El siglo XVIII no es ni siquiera blasfemo, es sencillamente incapaz de sentir el abismo y por tanto, ciego a la grandeza de su creador. Por eso, lo alaba con razón el pagano Goethe y así, por la misma razón, lo podría haber hecho quizá Freud, que tampoco era cristiano. La sociedad está basada en el lenguaje[49]. «La *historia* de un pueblo está en su lenguaje»[50]. La vida de un pueblo es como su lenguaje y sus dialectos. Las relaciones entre los símbolos no son, para Hamann, diferentes de las relaciones entre personas[51]. No hay ninguna razón universal como tampoco un lenguaje universal: un «lenguaje natural» es tan absurdo como la «religión natural», la «ley natural» y todas las demás ficciones de los metafísicos. Todas las cosas son concretas, son y fueron en el lugar que ocuparon en el mundo, en la red de sus relaciones específicas con otras entidades concretas y ninguna cosa puede comprenderse sin una facultad distinta a la capacidad de generalizar que todo lo analiza con esquemas uniformes y después se pregunta adonde se han ido la variedad, el color y el significado. La escuela de la filosofía romántica alemana estaba destinada a plantear muchas de estas polémicas exigencias.

Hamann dio muestras de un notable conocimiento de lenguas. Sabía francés e inglés, latín y griego, italiano, portugués, algo de latvio así como hebreo y en cierta medida árabe; criticaba la traducción que pierde justamente lo que distingue a un tipo de experiencia interior de otro y creía que un hombre solo puede crear de verdad en su propia lengua. «Quien escribe en su lengua natal tiene los derechos del padre de familia» y puede realizarse plenamente «si tiene el poder de ejercitar esos derechos», mientras que «quien escribe en una lengua extranjera tiene que someter a ella su espíritu como a una amante»[52]. Un hombre, para crear con propiedad, debe ser señor de sus palabras, hasta el punto de poder emplearlas incluso incorrectamente si así lo quiere. Los que siguen las normas de las academias o el buen gusto de sus sociedades son como rimadores a sueldo que siguen servilmente los pensamientos de otros. La autenticidad lo es todo. Ser servidor de un maestro es la peor degradación, aun cuando el maestro sea una autoridad impersonal, esto es, una entidad no humana sino oficial o

imaginaria (esto recuerda de nuevo a Rousseau, a quien consideraba en otros aspectos demasiado abstracto). De ahí su oposición a la reforma del lenguaje o de cualquier otra cosa: le parecía una deliberada rebeldía contra el orden de Dios, el único en el que podemos realizarnos armoniosamente, o al menos, el único en el que pueden padecerse conflictos y resurgir de sus tribulaciones purificados y fortalecidos. De ahí sus críticas a F. G. Klopstock [53] (cuya fe religiosa, patriotismo y explosiones místicas admiraba sin reservas) por querer introducir reformas en la sintaxis; todo ello surge de modo irónico en la *Nueva apología de la letra h* a la que ya me referí. Todo esto es un componente esencial de la apasionada convicción de Hamann de que el hombre es uno y su vida una sola cosa, de que la letra es espíritu y el espíritu, letra, de que la letra sin espíritu no es ni siquiera letra, mientras que el espíritu sin letra no existe en absoluto.

Por esta razón cree que la vida privada no puede separarse con nitidez de la pública. Por ello, un Estado sin iglesia es un cadáver sin vida, «despojo para las águilas» [54], mientras que una iglesia sin Estado es un fantasma, un espantapájaros para amenazar a las aves y Mendelssohn y sus amigos racionalistas que querían basar el Estado en la necesidad de seguridad y paz pública no eran más que la reencarnación del ateo Hobbes: un hombre que quiso seccionar la carne llena de vida de la sociedad para convertirla en una mecanismo utilitario. Hamann declara que esto es la muerte y la náusea: la conversión de la vida en mecanismo, el aniquilamiento de todo aquello por lo que los hombres viven [55]. Casi con toda seguridad fue él quien inspiró a Herder su interés en la literatura oriental y los clásicos grecolatinos, el habla popular y las íntimas conexiones entre lenguaje, pensamiento, medio físico y estructura fisiológica de los distintos tipos humanos. Esto puso a Herder en el camino que lo llevó a la creación de la psicología social, a una visión de los hombres como hondamente enraizados en una textura de creencias, instituciones, formas de vida, en cuyos exclusivos términos podía darse razón de ellos y explicar su pensamiento y acción; camino que lo condujo también a la creación de una nueva estética, una teoría del arte como expresión sensible y emocional de la personalidad individual o colectiva, forma de compromiso ético y social, en contra de las antiguas teorías del arte como

embellecimiento o imitación o instrucción o expresión inspirada, separada de la vida cotidiana. A pesar de ello, Herder acometió un camino propio e intentó usar los hallazgos de las ciencias naturales de su tiempo para explicar la evolución de la sociedad humana; Hamann, en tanto, rechazaba los grandes avances en medio de los que vivía como esquemas abstractos —bienes trucados, «falsos ingenios»[56], «costales vacíos»[57]— y mientras defendía apasionadamente el empirismo y enaltecía a Hume —un enemigo que no pudo evitar decir la verdad— frente a Kant, unía todo ello con una suerte de nominalismo místico y una creencia en la inspiración divina. Del mismo modo que no podemos sin fe comer un huevo, fe para la que no puede darse ninguna razón en principio, así sabemos que Dios nos ha hablado y nadie puede discutírnoslo, pues todo argumento presupone la facultad que garantiza la verdad de la revelación divina; y puesto que uno puede comprender solo si penetra (*enter into*) en el cuerpo y en el espíritu de los símbolos que son expresión articulada del alma tenemos que estudiar y reestudiar las palabras de la Sagrada Escritura, con las que Dios creó para nosotros un mundo nuestro, nos dijo cómo teníamos que ser y nos reveló —como sucedió una noche en Londres cuando Hamann vio su propia vida escrita a lo largo de las crónicas de los antiguos hebreos— qué habíamos de entender, qué debíamos esperar, qué temer y qué hacer.

Unger dice que Hamann era a la vez sensual y piadoso y que por ello pudo unificar estas dos características en una sola doctrina. Pero la situación es algo más complicada que esto. En los escritos de Hamann hay una confluencia pero no simplemente del deseo sensual y el sencillo pietismo, sino, por una parte, de una teoría del lenguaje y su relación con la realidad, entendida de manera nueva y original —que estaba destinada a celebrar sus mayores triunfos en nuestros días— y, por otra, de la inmersión devota, apasionada y acrítica en cada sílaba de la Sagrada Escritura unida a una polémica contra las pretensiones de la razón mucho más vehemente, de mayor alcance —y con menor base— que la que Kant estableció como intento de dar un sitio a la fe[58]. La justificación de Kant sobre la fe es sombría, la de Hamann es progresivamente apasionada, vívida y concreta. Como defensor de lo concreto, lo particular, lo intuitivo, lo personal, lo asistemático —esta es la

tendencia que, para historiadores culturales como Troeltsch y Meinecke, distingue a los alemanes, e incluso los separa del Occidente racional, generalizador y científico— es inigualable. Es el verdadero precursor de Schelling, de Nietzsche y de los existencialistas y un aliado incierto para cualquier partidario de la religión organizada.

EL GENIO CREADOR

En la mayor parte de las historias de la literatura alemana y europea, se considera a Hamann —si llegan a mencionarlo— como uno de los inspiradores del movimiento literario alemán conocido por *Sturm und Drang,* entre cuyas características más destacadas estaban la creencia en el abandono de uno mismo al sentimiento y a la pasión espontáneas, el odio a las normas y el afán de una desbocada autoexpresión y autoafirmación por parte del artista, tanto en su vida como en la creación de sus obras: la concepción del poeta, el pensador, como un ser superior, sometido a angustias desconocidas para el hombre corriente, intentando realizarse de una manera en cierto modo única, violenta y sin precedentes conocidos, obediente solo a su propia voluntad y pasión. Esto es verdad en parte. Hamann, que escandalizó moderadamente a sus contemporáneos al colocar en alguna de sus obras el emblema de un dios Pan cornudo, probablemente impulsó con sus escritos a algunos de estos coetáneos a una ruptura violenta con el clasicismo y el orden y enfatizó los orígenes irracionales del poder creador del hombre. Si no prendió el divino frenesí, lo combatió menos que los campeones del neoclasicismo entre los que vivió.

Sin embargo, su romanticismo necesita ser calificado. No era un irracionalista proclive a sumirse en contradicciones insolubles. Cuando J. K. Lavater le escribió confesándole sus angustias espirituales porque no estaba seguro de su fe, Hamann le contestó: «Come tu pan con alegría y bebe tu vino con buen ánimo pues tu obra agrada a Dios»[1]. Preocuparse en demasía por la propia condición espiritual es carecer de la suficiente fe en Dios, de esa fe sencilla, propia de los niños sobre la que todo descansa; las dudas y las angustias —aunque a Hamann no le fueran extrañas— eran solo síntomas patológicos. A Jacobi, que se quejaba de no poder

reconciliar su cabeza con su corazón, le contestó en términos parecidos: la sumisión, no la lucha de un Prometeo, es el camino de la serenidad y la verdad, cualquiera que sea el tamaño de los obstáculos en nuestro sendero. Nuestros primeros padres oyeron «la voz de Dios paseando en el jardín al fresco de la tarde»[2]. Nunca podremos volver a esto, pero esa es la visión radiante en cuya luz hemos de vivir. Todos somos hijos de Dios: mientras vivamos con tal conocimiento, no nos perderemos.

Así también, dijo a la princesa Golitsyn, católica romana —a quien atormentaba su conciencia, insegura de haber cumplido con cuanto debía exigirse a un buen cristiano y de llevar una vida lo bastante pura y dedicada—, que debía sembrar su semilla y confiar en Dios. No espere que florezca; no busque con demasiada ansiedad una conciencia tranquila: hay que aprender a soportar la propia nada (*nothingness, Nichtigkeit*) y tener fe en la gracia de Dios. Hay que hacer lo que a uno se le presente como bueno y no complicar las cosas. Preocuparse por la propia virtud es una terrible arrogancia y un muro levantado contra Dios. La princesa estaba particularmente inquieta por la educación de sus hijos. Por su diario sabemos que el tranquilizador discurso de Hamann sobre la santidad de la humildad, la necesidad de aprender a estar satisfecha e incluso feliz, en la propia insignificancia, la liberó de su tendencia a atormentarse. Dios nos habla a través de sus obras, del mundo que nos dio y en particular a través de nuestros sentidos: no intente reducirlo, a Él o a su mundo, a un núcleo interior, a una cierta entidad irreductible y última. Acepte lo que se nos ha dado —la carne, las pasiones— y no intente explicarlas, transformarlas o razonarlas. Lo que se da, se da; aprender a someterse es aprender a comprender.

No obstante, Hamann tiene naturalmente ideas acerca del genio que son de interés. La noción de un libre impulso en el hombre, espontáneo, creador que no conoce norma alguna o que crea del mismo modo que el viento sopla, penetra —como cabría esperar— todos y cada uno de sus escritos; no fue su inventor, pero le confirió una dirección nueva e históricamente importante. La idea de que el genio era un hálito divino, de modo que el artista mismo no siempre sabe qué es lo que está haciendo, puesto que no es más que un instrumento a través del que un poder superior —sobrehumano

— habla, es tan vieja al menos como el *Ión* platónico. El celebrado ensayo de Young sobre este tema [3] liberó una gran masa de reprimidos sentimientos alemanes sobre el particular. La segunda mitad del siglo XVIII está poblada de denuncias contra la estrechez y la especialización, contra todo lo que cerca y confina a los hombres e impide una realización más plena del «hombre completo», que se concibe como proceso armonioso, impedido hasta entonces solo por el error o el vicio humano y por destructoras instituciones nutridas por ambos. Esto no se limita a los escritores alemanes: Diderot habla también de la batalla entre el hombre natural y el artificial en el mismo interior del hombre civilizado y es sobradamente conocido el discurso de Rousseau sobre los efectos deletéreos de las instituciones humanas sobre quienes se educan bajo sus techos. Pero la revolución real contra el neoclasicismo es alemana y se dirige contra el ascendiente ejercido por los pensadores de París.

Aunque Hamman se cuenta entre los primeros pensadores europeos en protestar contra los efectos de la educación francesa y contra las doctrinas francesas basadas en una psicología falsa y en una falsa visión de Dios y de la naturaleza, no es en esto donde estriba su mayor originalidad. No es su interés primordial crear las condiciones desde las que pudiera expresarse libremente un reducido grupo de elegidos, a expensas del hombre común o, al menos, ignorando el horizonte de este. Ni se interesó en la concepción social del genio, tal y como la desarrollaron, por ejemplo, los enciclopedistas franceses, algunos de los cuales pensaban que en una sociedad racionalmente organizada cualquier hombre podría, en principio, transformarse en genio —en ello parecía creer Trotski; Diderot, con su acostumbrado sentido de la realidad, ridiculizó de modo exquisito tales expectativas en su ensayo sobre Helvétius— ni se alinea con Mendelssohn y Nicolai, cuya concepción del genio consistía en la capacidad de comunicar ideas hasta que estas llegaran a aceptarse universalmente y alzaran, de este modo, la vida humana a nuevo rango.

En vez de insistir en las condiciones sociales, Hamann opinaba que el genio era individual e imposible de nutrir o cultivar por la organización social; cada hombre era lo que era, veía lo que veía y hablaba a los que le entendían, no a todos, sino a aquellos con los que mantenía una relación especial, sin que pudiera decirse

cuántos. Mantuvo, contra Mendelssohn y Nicolai, que solo los libres podían comprender, inspirar o ser inspirados; y la libertad consistía en ser, al mismo tiempo, maestro y discípulo —el más fiel— de sí mismo; la aceptación de reglas generales siempre era esclavitud: «quien confía en el juicio de otro más que en el suyo, deja de ser hombre»[4]. Aunque Winckelmann hubiera dicho que el hombre moderno, al imitar a los griegos, se tornaría inimitable, Hamann se mantuvo incrédulo. Como Prometeo, hemos de robar el fuego divino, no copiarlo: quien desea privar de fantasía y plena libertad a las artes atenta contra el honor y la vida de estas. Debemos cometer «un *plagio* prometeico de la originaria y bravia *luz de la naturaleza*»[5] de aquí la dicotomía entre originalidad y esclavitud, espontaneidad y sumisión; de aquí, también, la hostilidad a los modelos clásicos y a los utilitarios y a cualquier otra rama del didacticismo estético o moral.

Pero esta no es la principal preocupación de Hamann. No se interesa en las necesidades de la elite artística. Él es un moralista y un crítico de la vida y desea combatir a los enemigos de la humanidad en general, liberar a los seres humanos como tales. Su originalidad consiste en trasladar, al conjunto de la vida la apelación a la autoridad de la conciencia individual y el rechazo de la autoridad institucional, que aprendió en su educación pietista; pese a entender que el yo era algo que está en constante comunicación con otros y con Dios y que ve la verdad práctica y teórica solo a través de esas relaciones y sometiéndose a ellas, el autoconocimiento (que, según él, se obtiene en la comunión con Dios) no es una amenaza contra la libertad de uno, ni un acto doloroso de autodisciplina artificial. Rechaza con todas sus fuerzas el puritanismo de los pietistas, la noción de que el hombre solo es un vaso impuro, un amasijo de pecado y corrupción que debe arrancar de sí todo deseo natural puesto que está bajo la maldición del pecado: «la victoria consiste en morir —dice un verso pietista de la época— la vida en caminar hacia la muerte»[6].

Hamann se opone a esto tan apasionadamente como a la armonización utilitaria de las pasiones que profesaban los *philosophes* franceses. Llega lo bastante lejos como para aceptar la doctrina de los pietistas que califica a la razón como víbora venenosa, archihereje, el gran enemigo de Dios y de su verdad; así

Johann Konrad Dippel[7], quien, como Schopenhauer tras él, pensaba que todo sufrimiento estaba causado por una sed que nunca podría ser saciada e intentaba demostrarlo por casos de niños que murieron en éxtasis. Pero a partir de ahí, se separa de esta severa secta con mucha mayor nitidez que lo hiciera el otro retoño de la misma, Immanuel Kant. Sus alabanzas hacia su concubina aldeana[8] —más aún sus motivaciones para vivir con ella— se enraizaban en su amor hacia lo que le parecía sano, inocente, natural, libre de los remordimientos a los que conducían al iniciado un uso equivocado de nuestros sentidos, don divino, y del lenguaje: mejor lo aldeano, las raíces pueblerinas que la uniformidad sin sangre, que las plantas de invernadero, que la muerte en vida de los académicos sofisticados; el mayor crimen es separar la inteligencia de los «abismos más profundos de la más tangible sensualidad»[9][10].

«¡Hágase la luz!»[11]: este es el gozo de la creación, el gozo sensual. El mismo Dios se hizo carne, de otro modo no hubiera podido hablarnos a nosotros que también somos de carne; pero hemos separado espíritu y carne. «Reunir en una sola cosa los fragmentos —*disjecti membra poetae*— es la obra del erudito; interpretarlos, la del filósofo; sugerir su unidad ideal mediante la diestra imitación o a través de la forma (*sie in Geschick Bingen*), la del poeta»[12]. La poesía otorga unidad y vida. Así la historia se extiende por un valle de huesos inertes[13], a menos que venga un profeta, como Ezequiel, que les imponga su vestidura carne.

Vivir con verdad y crear es una sola y la misma cosa: esto es lo esencial de la *rapsodia en prosa cabalística,* lanzada a la cabeza de Michaelis en 1762, bajo el nombre de *Estética en una cáscara de nuez*[14]. «Leben *ist actio*»[15]: la vida es acción, no un poder impersonal, metafísico, la Idea en autodesarrollo de Hegel o la *praxis* de Marx, que es difícil de identificar en términos concretos, espacio-temporales y que incluso en la más materialista de las terminologías conserva la cualidad mítica de su origen metafísico[16], sino la acción de cada día, la fe en el instinto, en esa comprensión sin la que no hay comunicación alguna con los otros, en los encuentros directos, cara a cara, con las cosas y los hombres, en la plenitud de la vida. Así crean los artistas, pero también así

llegan todos los hombres a realizar lo más humano que hay en ellos y así, también, las sociedades alcanzan la unidad de espíritu y sus miembros, aquella mezcla de sabiduría práctica, amor y satisfacción sensual, que distingue a los seres humanos completos de los absurdos embelecos en dos dimensiones de los teorizadores y por eso los diferencia de aquella sequedad interior y enajenación, propia también de los profesionales de la teoría, que los lleva a confundir la vida real con sus categorías estilizadas, carentes de carne y sangre. Un *connaiseur,* sentado en su estudio, que contempla ahora un cuadro en la pared, ahora un libro sobre su mesa, no es en absoluto un ser humano vivo, sino una marioneta. Los *beaux esprits* para quienes escriben los franceses nunca verán el despuntar de la aurora porque no creen en la resurrección de la carne. ¡No! la naturaleza, por decirlo otra vez, es como las consonantes hebreas, de entre las que han desaparecido las vocales, una ecuación de, al menos, una incógnita y solo podemos despejar esta en la acción y no en una contemplación observante de las reglas **[17]** **[18]** .

¿Qué clase de acción? Habla, como siempre, en metáforas. Hemos de poseer a la naturaleza, penetrarla y ser una sola cosa con ella: la «naturaleza es nuestra vieja abuela […], cometer incesto con esta abuela es el mandamiento más importante del Corán de las artes pero no lo obedecemos» **[19]** . ¿Cómo van a poder hacer esto los tediosos exquisitos modernos, desde el punto y hora en que se avergüenzan de la naturaleza, la cubren con vestidos y solo se preocupan de las bonitas ropas con que la ocultaron **[20]** ? Las diatribas de Hamann contra los racionalistas y su insistencia en una sabiduría que nace de una verdadera inmersión en la vida —en su más alto nivel, la del genio; en todos los niveles, la de los hombres que se empeñan en realizarse a sí mismos— son quizá el himno más temprano al rechazo de reglas y normas y al rechazo, también, de la contemplación en favor, todo ello, de la acción. «Piensa menos y vive más» **[21]** , dijo a Herder, en ese frente amplio de los defensores de la vida contra lo que Goethe llamó «la teoría gris» **[22]** y que empieza, como en un adelanto, con el *Sturm und Drang* alemán, desde el *Ardinghello* de Heinse **[23]** —con su apasionada llamada a echar fuera de si toda convención y a permitir que las pasiones se realicen, sin que importe su efecto destructivo ni el escándalo de los

biempensantes— para llegar hasta el *Allwill* y el *Woldemar* de Jacobi —con su tesis central que establece que «lo que no puede conducir a error […] carece de interés; y que aquello de lo que no se puede abusar tiene poco valor práctico»[24]— y el culto del individualismo desbocado de la *Lucinda* de Schlegel[25] y continúa con Byron, Stirner, Nietzsche, Hamsum y D. H. Lawrence.

«Todas las criaturas tienen un derecho natural para apropiarse de todo cuanto le rodea hasta el límite de su poder»; estos limites estarán determinados solo por la resistencia de las demás criaturas. Todas las llamadas a la disciplina son meras manifestaciones del «orden burgués que arruina al hombre», simple y llanamente, como «legislación bárbara»[26]. Estas tesis de Heinse —que, como el mismo admite, podían parecer a la masa del público filisteo salvajes, inmorales y horrendas[27]— iban, sin embargo, a dirigir la vida de los verdaderamente libres que serán los únicos en entenderlas: no son la visión de Hamann, que creía en la sumisión a las leyes de Dios tal como las sentimos con todo nuestro ser pero, aunque se oponía al espíritu global de este grito de anarquía, admiraba la novela en la que este se encontraba. «La belleza es la apariencia de nuestro ser entero no falsificado», dijo Heinse[28], y esta era también la posición de Hamann. La belleza es vida en su forma más característica, global, dinámica y palpable, llena de conflictos y contradicciones, como solo ella puede estarlo, no se suaviza ni se pone en orden por ningún francés con peluca y medias de seda obsesionado por la teoría. Esta es la doctrina que comunicó a Herder y que estaba destinada a influir en el Romanticismo alemán y a través de este, en todo el pensamiento europeo.

Detestaba la tibia imitación de esta actitud aún más que al materialismo de los franceses. Le disgustaba Sterne, por ejemplo, que era muy admirado por los románticos, porque, aunque rompía las convenciones y las reglas, se complacía demasiado en sus propios caprichos; su actitud era excesivamente narcisista, no lo bastante apasionada y resuelta, nada seria, una simple ostentación de anticonvencionalismo, mientras permanecía profundamente embebida en la convención: un blando destello del filisteísmo y la ortodoxia; e igualmente detestaba la poesía «anacreóntica» de Wieland y sus discípulos, unos ejercicios de falso idilio, más distantes de la *actio* que la actividad perversa y obstinada pero

formidable de, digamos, un Voltaire, cuya brillantez e impulso admiraba tanto como condenaba sus doctrinas.

El lector se preguntará por qué no se incluye a Rousseau en este catálogo del naturalismo antiintelectualista. La razón es que la actitud de Hamann hacia Rousseau, como la de muchos antiintelectualistas, es extraordinariamente ambivalente. Por una parte, el *Emilio* y el *Contrato social* son tratados racionalistas con una visión artificial del hombre digna de Voltaire, Raynal, D'Alembert o de los míseros racionalistas de Berlín, hombres que en la batalla contra el fanatismo, se habían convertido ellos mismos en racionalistas fanáticos, asesinos, incendiarios, ladrones, defraudadores de Dios y del hombre. Rousseau es un utópico, bastante aficionado a las abstracciones; su teoría de la educación se basa en el absurdo de la «bella naturaleza, el buen gusto y la razón equilibrada»[29]; la escuela no es una pacífica armonía entre maestro y alumno, como Rousseau la cree, sino «una montaña de Dios, como Dothan, poblada de destellos y carros de fuego en torno a Elias»[30]. Por otra parte, hay en sus novelas una «fascinación sensual»[31] superior a la que puede hallarse en las de Richardson y su amarga indignación contra los *salones* y los convencionalismos le resulta próxima, así como su deseo «de servir a los hombres con su conocimiento del corazón humano, adquirido gracias a los excesos que el mismo y los demás cometieran»[32]. Todo esto antes de leer las *Confesiones* de Rousseau, antes, desde luego, de que estas aparecieran. Y tuvo una palabra amable para Diderot, el más alemán entre los franceses, que pese a sus terribles visiones racionalistas, se da cuenta de que las reglas no lo son todo, que lo que importa es «algo más *inmediato, íntimo, obscuro y cierto*»[33]. Desde luego, Diderot sigue aún una falsa filosofía: de vez en cuando se arrepiente de ella, pero las más de las veces está en el error. Hamann habría aprobado la oda de Diderot al genio (en una sección de un *Salón* dedicada al pintor Carle Van Loo) como algo oscuro, feroz, inabordable, opuesto a lo más despreciable —el encanto y la dulzura— de los ingenios de moda[34]. Pero Hamann es inconstante: rompe a hablar con la admiración más apasionada de *Julie ou la Nouvelle Héloïse,* para atacarla después.

Saint-Preux
es un idiota y Milord Edwards no es un inglés. Julie no merece ni el amor o ni la admiración ni el absurdo sacrificio de aquellos al insoportable Wolmar: el lenguaje de Rousseau no es el de la pasión sino el de la retórica. Todo es falso. Todo es francés.

Aunque el tono de Rousseau, particularmente en *Julie ou la Nouvelle Héloïse,* es el de un espíritu libre y rebelde, lo que defiende es la supresión del viejo yugo —de la convención, el arte o la ciencia— para imponer de una nueva manera otro, el de aquellas leyes eternas que están grabadas en nuestros corazones: la vieja moralidad proclamada por Platón y todos los verdaderos sabios de todos los tiempos y lugares. Esto no es por lo que Hamann abogaba. Deseaba destruir lo que le parecía el orden establecido fijo y congelado de reglas y regulaciones en cuanto tales, para volver a despertar en el hombre un sentido de su unidad con Dios y hacerlo vivir espontáneamente en este —aun en una relación problemática[35]— sin obedecer a regla alguna que pudiera ser materializada en ninguna clase de letra efímera o eterna, sobre todo eterna. Por todo esto, Rousseau, al fin, era para él como Pitágoras para Sócrates, el mejor de los sofistas, pero sofista, al fin.

Goethe dijo de Hamann al Canciller Müller: «tuvo una cabeza clara en su tiempo y sabía qué quería»[36], pero Kant dijo: «el último Hamann tenía un verdadero don para pensar sobre cosas en general pero carecía de capacidad para fijar con claridad sus principios o, al menos, para fijar de modo específico cualquiera de las cosas que poblaban el gran almacén de sus ideas»[37]. Las dos cosas son ciertas e ingeniosas. Pero Hamann permaneció insensible a lo que sabía era la actitud de Kant hacia él y se reiteraba con seguridad en su opinión de que Kant era un hombre inteligente pero ciego, que permanecía con los ojos firmemente cerrados a la realidad para percibir con mayor claridad la interna estructura imaginaria que él le había dado[38]. Hubiera hecho suya la opinión del dramaturgo romántico Klinger, quien decía: «el férreo Coloso de Rodas de Kant —su imperativo— o su fantástica piedra de toque, balanceándose, pendiente de un pelo sobre el mundo moral» no son instrumentos aptos para dar cuenta de la humanidad o juzgarla[39]. Hamann, que no era un hombre del todo modesto, se vio a sí mismo como a un Sócrates alemán que se niega enredarse en charlas vacías

con los sofistas[40], manda callar a los inoportunos atenienses que lo fastidian con un exceso de preguntas y anima con su ejemplo a sus discípulos para dominar su vanidad. Su ocupación era desvanecer los valores establecidos, los dos, los de la tradición y los de la filosofía, y organizar una contrarrevolución para volver a la simplicidad y a la fe contra la arrogancia y el optimismo de la nueva ciencia.

Sócrates intentó hacer su trabajo con los medios de la razón analítica. Hamann se veía a sí mismo haciéndolo por otros métodos, rompiendo con las convenciones y expectativas establecidas, con cualquier arma que pudiera quebrar la corteza de la costumbre y el dogma. Esta era, para él, la justificación de su estilo hermético, de sus fórmulas misteriosas —con las que esperaba desconcertar, intrigar y despabilar al lector—, de su frenético deslizarse de un tema a otro, su sucesión deliberadamente desordenada de ideas, la constante autoencarnación en personajes fantásticos sacados de la mitología o de la poesía o de su imaginación extravagante y salvaje: cualquier cosa servía para romper el ritmo del lector, atacarlo por sorpresa, aturdirlo, irritarlo, abrirle ventanas a nuevos paisajes; sobre todo, para quebrar la cadena normal de asociaciones a la que lo habían acostumbrado su propia vida carente de autocrítica o sus guías espirituales o literarios. Confía verter en el interior de un lector así espabilado la verdadera palabra de Dios: la unidad (*unity*) de espíritu y carne, la unidad interna (*oneness*) de la vida, la necesidad de vivir y crear, la superioridad de la creencia, la debilidad de la razón, lo quimérico de todas las respuestas de la especulación, de las teorías construidas, de todo lo que se calcula para adormecer al espíritu en un sueño falso de la realidad. La verdadera imagen del hombre práctico es la de un sonámbulo, un hombre que, con infinita sagacidad, reflexión y coherencia, habla, actúa, realiza empresas peligrosas y hace todo esto con mayor seguridad en el tacto que la que debiera —o pudiera— tener si sus ojos estuvieran siquiera un poco abiertos.

Esta paradoja tuvo resonancia en casi todos los escritores románticos: la confianza del sonámbulo brota de su ceguera; la realidad es desconcertante pero tiene que ser encarada. El único camino para despertar a los seres engañados es romper las lentes con las que normalmente miran a la realidad, mediante una

simulación de la locura o con los métodos usados después, por Novalis, Hoffmann, Gogol y, en nuestra propia época, por Pirandello, Kafka y los surrealistas. Cierto que solo los hombres de genio original pueden conseguir esto y Hamann se creía desde luego uno de ellos, no menos que Sócrates. El genio no es saludable sino una divina enfermedad que, como dice Hipócrates, es al mismo tiempo divina y humana —*panta theia kai panta anthropina* [41] —: es lo que une el cielo y la tierra… El genio está loco, en el sentido que el mundo da a esta palabra, pues la sabiduría de este mundo es estupidez y el único uso de la razón no es darnos conocimiento sino exponernos a nuestra propia ignorancia, conducirnos a la humildad. Eso es lo que tenemos que aprender de Sócrates. Pero, como Hume dice bien, la razón tomada en sí misma es impotente y cuando impone sus dictados es un usurpador y un impostor.

Este es el mensaje central de Hamann y la justificación que él mismo da a su método. Si era una racionalización del hecho —suponiendo que fuera un hecho— de que era incapaz de escribir con claridad, porque sus pensamientos eran turbulentos y caóticos, la apología es ingeniosa y tuvo un efecto histórico poderoso. Kant estaba literalmente horrorizado: «solo cabe reír», dijo, ante estos «hombres de genio, o mejor, simios de genio; reír y seguir el propio camino con asiduidad, orden y claridad sin prestar atención a estos charlatanes» [42]. Sin duda, tenía razón. Sin embargo, no está claro si, sin la revolución de Hamann —o, al menos, algo parecido a ella —, hubieran llegado a existir los mundos de Herder, Friedrich Schlegel, Tieck, Schiller e incluso también el de Goethe. Herder debe mucho a Hamann y él y Jacobi —que le debía aún más— fueron, con los hermanos Schlegel, los principales autores de la subversión de la tradición del orden, el racionalismo y el clasicismo, no solo en Alemania, sino en Europa. La obra de Madame de Staël *De l'Allemagne* levantó parcialmente el telón sobre esta conmoción. Las doctrinas de Fichte y Schelling e incluso de Hegel, que golpean al lector educado en la tradición filosófica anglosajona, como interrupciones salvajes en la ordenada procesión de pensadores europeos de racionalidad equilibrada y escrupulosa, apenas podrían haber

tenido lugar sin esta contrarrevolución, que arrojó alternativamente luces y sombras sobre la escena europea y, como causa o como síntoma, está indisolublemente unida con los fenómenos más creadores y con los más destructivos de nuestro tiempo; esta es la revolución de la que Hamann fue el primer portaestandarte y quizá, la figura más original.

PENSAMIENTO POLÍTICO

Las opiniones políticas de Hamann, en su exacta medida y como solía sucederle, aparecen con la mayor claridad a la hora de protestar contra una posición concreta que lo irritó: en esta ocasión fue el mejor de los escritos breves de Kant, *¿Qué es la Ilustración?* [1]. La tesis central de Kant es que ser ilustrado es ser responsable de las propias opciones, aun cuando se exija obediencia a la autoridad legítima, ser independiente, autodeterminarse: no permitir a otros que lo lleven a uno de la mano; no ser tratado como un niño, un menor o un protegido. Es un ataque apasionado contra el paternalismo, aunque sea benévolo y un alegato a favor de la libertad personal, la igualdad y la dignidad, que Kant identifica con la madurez y la civilización.

Para Hamann era un ultraje. El orgullo, la independencia son los engaños espirituales más funestos. En verdad no protesta contra la desautorización de Kant a la dependencia infantil del sujeto, sino contra su concepción de la libertad de acción, propia de los hombres verdaderamente ilustrados. ¿Quién ha dado al Estado o a sus gobernantes o a sus profesores a sueldo el derecho de decir a los demás cómo hay que vivir? ¿Quién ha legitimado a esta sedicente elite de sabios y expertos como autoridad última, hasta el punto de que lleguen a declararse infalibles y pretendan obligar a los demás? [2] A sus ojos, ilustración y despotismo —intelectual y político, para él son iguales— avanzan cogidos del brazo. La *Aufklärung* no es más que una aurora boreal fría e ilusoria. No ve ningún bien en el parloteo de esos niños emancipados (los filósofos) que se ponen a sí mismos como guardianes de otros guardianes (los príncipes). Toda esta jerga racionalista le parece como la fría luz de la luna, de la que no puede esperarse que ilumine nuestra débil razón ni que caliente nuestra voluntad desfallecida [3]. Busca la fe y la encuentra

con más facilidad entre las masas incultas.

Hamann odiaba a las autoridades, a los autócratas, a los que se tenían por líderes —era demócrata y antiliberal— y encarna una de las combinaciones más tempranas de populismo y oscurantismo, un genuino sentimiento en favor de los hombres corrientes, sus valores y la textura de sus vidas, unido a un afilado disgusto hacia los que pretenden decirles cómo hay que vivir. Esta forma de democracia reaccionaria, unión de antiintelectualismo e identificación con las masas populares, ha de encontrarse después, simultáneamente, en Cobbett y en los nacionalistas alemanes de las guerras napoleónicas[4], y es uno de los vínculos más prominentes del Partido Socialcristiano de Austria, de la política clerical chauvinista y, en su momento, del fascismo y del nacionalsocialismo, en el que estas corrientes parcialmente se unen.

Sin embargo, Hamann, con su penetración de costumbre, apunta a las partes más débiles del edificio de Kant. Kant, un prusiano leal, establecía que si el príncipe o el soberano me ordena hacer algo que yo estimo ser una equivocación, debo, en cuanto persona privada —más aún como funcionario— hacerlo: no tengo derecho a desobedecer; pero, en cuanto ser racional y miembro de una sociedad racional, tengo el deber de criticar tal mandato. Soy la unión de dos cosas: persona privada, por un lado, y por otro, publicista, filósofo, teólogo o profesor, cuyo deber es hablar claro. Hamann no tiene en demasiada estima a esta «solución». Pregunta si, según Kant, el hombre es a la vez señor y esclavo, tutor y protegido, adulto y menor. «De este modo el ejercicio público de la razón y la libertad no es más que un postre, mientras que el ejercicio privado de esta cosa excelente es el pan de cada día que hemos de abandonar para mejor gustar del postre»[5]. ¿Revisto en público los ornamentos de la libertad mientras que en casa no tengo más que los harapos del esclavo? ¿Qué clase de uso de la libertad es este? A partir de aquí cae en su acostumbrada apelación a la fe, pues solo ella nos da fuerza para resistir a los guardianes y a los tutores que no solo matan nuestros cuerpos sino que vacían nuestros bolsillos: la fe, que es una experiencia concreta, conocida de todos, y no la abstracta «buena voluntad de Kant», que solo es una forma escolástica vacía. Por lo demás, todo lo de Kant le gusta: Kant es terco en el error, desesperadamente ofuscado por sus

propias fantasías, pero es un viejo amigo honesto cuyo carácter hay que respetar. Era una relación muy especial.

Hamann admiraba la grandeza de Federico el Grande como gobernante y su «calor vital»[6] en cuanto ser humano, pero detestaba su política y sus criterios, sobre todo porque ponía a la razón, la organización y la eficacia por encima de la humanidad, de Dios, de la riqueza de la diversidad y del sentimiento; porque estaba creando una máquina social, fría, elegante, magnífica y sin corazón, manejada por unos sofistas aficionados a las divisiones lógicas, «*aritméticos de la política*»[7], franceses, holandeses y sabe Dios qué otras criaturas importadas, uniformadas y carentes de humanidad; porque despreciaba a la cristiandad y en general, a la religión y porque había deshecho la vieja sociedad de Königsberg y Riga, íntima y provinciana. Hamann es el profeta Elias y Federico, el malvado rey Acab, cuyos súbditos son corruptos, insolentes, paganos y blasfemos y habían abandonado al profeta al hambre y al frío, casi en las puertas de la muerte. Le habían detraído cinco táleros de su sueldo mensual —al menos eso había hecho el administrador francés— y esto era lo que le costaba encender las estufas de su casa. La rebaja es «contra todo *sentido (rhyme) y razón (reasori)*[8] y estoy convencido de que Su Majestad ama al uno y a la otra», le escribe en el curso de una apelación[9] contra aquella medida administrativa. Hamann es Jeremías, es el salmista, pasa de la maldición y la bendición a la broma ponderada, la indignación, la melancolía, la ironía y el fuego profético. Que vuelva el Rey a la fe cristiana, que despida a sus malvados franceses paganos, de Lattre y Guichard, que están devorando la carne de sus súbditos. Federico es Nerón, es Juliano el Apóstata[10], otras veces ya no es Salomón sino, de nuevo, Acab. La implicación es que trata a Hamann como Acab a Nabot: le ha quitado su *Hausrecht*[11]. Federico es un anticristo filosófico que ha ocupado el sitio del anticristo papista[12]. Ha vendido Prusia a un vacío ideal cosmopolita, a los extranjeros, a los sofistas, profetas mentirosos de este nuevo islam (quizá Voltaire, quizá una referencia al propio Federico). Hamann se describe a sí mismo como uno de «les *petits* Philosophes de *grand-soucy*», contrario a «les *grands* Philosophes *sans-soucy*»[13]. Tiranos y sofistas son enemigos de la humanidad:

se colocan por encima del rebaño de los hombres comunes[14]. Sigue entonces un pasaje que es una caricatura de la descripción de Herder del hombre como señor de la creación *vis-à-vis* de las fieras del campo. Federico es el Salomón de Prusia[15] y comprende perfectamente que hay dos formas de gobernar. «O se puede *forzar* o bien *engañar* a los propios súbditos»[16]. Pero los gobernantes tienen que ocultar este hecho: de ahí su hipocresía. Solo Dios puede amar *y* reinar.

La caridad y la autoridad no pueden unirse en la tierra. Amar a los súbditos es arriesgarse a ser engañado por estos, como al mismo gran Dios le ocurre, o convertirse en su víctima, como pasó con su hijo bienamado. Pero si se ha de mejorar este mundo, hay que volver a la caridad y a la autoridad. La sangre y el oro —los únicos que gobiernan el mundo— son las armas del diablo. Esto es —así avanza el razonamiento— lo que acumulan Federico y los déspotas ilustrados de su clase.

Sus referencias a Federico adquieren un cierto tono de histeria. Federico es inspirador y dirigente de la conspiración que la Razón, en pensamiento y acción, lleva contra la fe. A veces habla de su homosexualidad en términos obscenos. Sin embargo, Hamann permanece después de todo como súbdito leal, un quietista contrario a la resistencia, igual, en ese sentido, que su amigo Immanuel Kant, prusiano, luterano, obediente a toda forma de autoridad (*Obrigkeit*), ansioso por evitar el desorden. La nota subversiva no viene desde la izquierda sino desde la derecha, de la vieja Prusia en trance de desaparecer, la Prusia doméstica, estrecha y provinciana, semifeudal, contraria al *Rechtsstaat* y a la idea de un mundo civilizado sin fronteras. El extremado odio de Hamann al nuevo ideal político se comunicó por sí mismo a Herder —aunque quizá este no necesitara tal contagio—. Ambos sintieron más inclinación hacia las costumbres y las canciones de los pueblos antiguos de la costa del Báltico que por el nuevo Estado, moderno y bien administrado, basado en leyes unificadas, claramente inteligibles e imparciales, administradas por funcionarios bien formados e ilustrados, con poco respeto a la tradición o a los retorcidos procedimientos de las viejas familias dirigentes de Prusia, cuyas raíces se perdían en la era prerromana. No hay nada que Hamann o Herder aborrecieran tanto como las nuevas escobas que

todo se lo llevaban por delante, sin que pareciera importarles a ninguno de los dos la tremenda acumulación de injusticia y miseria que se había multiplicado bajo las viejas telarañas del edificio tradicional [17].

CONCLUSIÓN

Hay muchas otras cosas de valor en Hamann y también muchos otros absurdos. Su veneración por Homero y Shakespeare nos parece ahora de poca importancia porque el reconocimiento de ambos autores fue victoria definitiva que lograron él y sus discípulos, aunque este resultado no fuera por entonces obvio como puede parecemos ahora, sobre todo si recordamos no ya las conocidas observaciones de Voltaire sobre Shakespeare, sino sobre todo el hecho de que la gran *Enciclopedia* francesa no dedicara ningún artículo en particular a Homero, mientras que el registro de Diderot sobre la Filosofía Griega, se refiere a aquel como «teólogo, filósofo y poeta» y prosigue citando la opinión de un «hombre muy conocido», según la cual era poco probable que fuera leído a la vuelta de veinte años, si bien Diderot se queja porque esto «evidencia una carencia de filosofía y buen gusto» **[1]**. Hamann leyó *Hamlet* con Herder y, aunque no llega a decirlo, sus alusiones a su propia falta de decisión, estupidez, incapacidad para luchar con la vida, han llevado a sus intérpretes a suponer que se identificaba en parte con el Príncipe de Dinamarca. Al mismo tiempo, no cabe duda de que se veía a sí mismo como un genio y un profeta: Sócrates era su único predecesor verdadero.

> Un ángel bajó […] y agitó la Virtud de Bethesda, en cuyas cinco grutas muchos que estaban enfermos, ciegos, paralíticos, consumidos yacían esperando que las aguas se agitaran. Así el genio debe rebajarse para destruir las normas, de otro modo las aguas permanecen como estaban; una vez que las aguas se agitan, un hombre debe ser el primero en bajar a ellas, si quiere experimentar la virtud y eficacia de las reglas por sí mismo **[2]**.

El enemigo es el buen sentido: los débiles, los niños y los semidioses no son capaces de asimilar el buen sentido, dijo a su gran amigo el pastor Lindner[3]. Lindner le había preguntado si después de todo no eran precisas algunas reglas para preservar el orden y el decoro en el arte como en la vida ¿no era, al fin, el buen sentido el pan de cada día de los filósofos y los críticos? Sí, respondió, «los niños necesitan leche»[4] y los seres humanos son, a este respecto, niños que alzan sus ojos al Padre celestial, que muy a menudo los sorprende, los somete a rudas paradojas, produce terremotos, genera guerras y por la boca de profetas elegidos dice cosas profundamente conturbadoras. Moisés no dejó que los hijos de Israel descansaran en paz en el desierto. A Herder le gustaba calificar de mosaica a la estética de Hamann. Hamann podía hablar a Herder porque Herder le parecía como un niño que tenía alma virginal, como Virgilio, mientras que Kant era un estirado y viejo pedante que no comprendía nada de lo que merecía la pena comprender. Para Kant, el mundo —la naturaleza— es un objeto muerto, exterior, que debe ser observado, analizado y etiquetado; los conceptos y categorías relevantes han de ser examinados con exactitud, sus conexiones establecidas y el gran autómata que es, para él, el mundo puede ser descrito y explicado en un sistema exacto que, si resulta ser plenamente verdadero, así permanecerá verdadero para siempre. Sin duda, es una mejora respecto a las visiones mecanicistas más crudas de los materialistas franceses, pero los presupuestos son los mismos: que un conjunto de proposiciones de contenido descriptivo, lógicamente interconectadas, pueden dar cuenta de todas las cosas, y que la conducta y el vasto universo de los hombres, los animales, los objetos materiales, la vida, el alma, el cielo y la tierra pueden ser clasificados e interpretados en los términos de un instrumento sistemático unitario: la teoría correcta, algo que cualquier hombre puede inventar o al menos, comprender con tal que proceda con la suficiente imparcialidad, inteligencia y dedicación.

Durante toda su vida, Hamann luchó violentamente para negar y denunciar esa idea. Sus doctrinas y su estilo se reflejan mutuamente y ambos, a su vez, reflejan una visión del mundo como sucesión de episodios imposibles de ordenar, cada uno dotado de valor propio, inteligibles solo por experiencia directa —una experiencia viva,

transformadora (*living through*)— e ininteligibles —muertos— cuando se los describe en función de lo que ellos no son. Un hombre debe vivir por sí mismo, no tutelado por otros y «vivir por sí mismo» es dar cuenta —o, más frecuentemente, fracasar en el intento— de lo que uno ha experimentado vitalmente, y emplear las teorías solo como muletas que hay que abandonar cuando se presenta la experiencia directa. Con tales medios teóricos no puede llegarse a ninguna visión completa de las cosas. Kant triunfaba con todo derecho, pero Hamann y sus seguidores significan una continua rebeldía contra el modo en que la teoría da por supuestas tantas cosas sin problematizarlas y prescinde de tantas otras, quizá necesariamente, pero sin que le preocupe demasiado, sin un solo momento de duda, como si cuanto la teoría no pudiera abarcar se convirtiera por eso en desechos sin aprovechamiento posible: las idiosincrasias psicológicas, las rarezas y los hábitos, que no pueden tenerse en cuenta por las teorías y que llegarán a suprimirse radicalmente en un universo racional, de modo que los hechos serán solo aquello que logre ajustarse a la infalible teoría final.

Hamann ve idéntico monismo e idéntico afán de conquista total en la Iglesia romana que en el sueño de la ciencia universal predicado por la *Enciclopedia* francesa; le parece que este ignora y suprime las diferencias en el pensamiento y en el sentimiento y las expulsa del terreno práctico. Teme al sistema, a la centralización y al monismo por ser tales, y su opinión sobre la exigencia social de autoridad reclamada por las ciencias en su época, como versión secular de las exigencias de la jerarquía católica, se repitió un siglo después por Auguste Comte, con la diferencia de que lo que era para Hamann motivo de horror, contaba con la total aprobación de Comte. Hamann advirtió incluso en esta convergencia un ejemplo de la «coincidencia de contrarios», una doctrina que parte de Nicolás de Cusa —Hamann, erróneamente, la atribuye a Giordano Bruno— y, aunque no está claro hasta dónde llegó a comprenderla, le dio ciertamente una dirección propia. Sin embargo, esta guerra en dos frentes, contra dos exigencias, en mutuo conflicto, de saber completo —la de la Iglesia a la derecha y a la izquierda la de la ciencia— es una posición de la que Hamann es, tal vez, el portavoz más resuelto y apasionado y también el más temprano; posición con la que influyó en los románticos y tras ellos en los liberales

individualistas del siglo XIX. Cuando Herzen habla del comunismo —el de escritores como Cabet o los seguidores de Babeuf— como simple zarismo puesto sobre su cabeza, un sistema opresivo que ignora la individualidad, y, cuando Bakunin se queja del autoritarismo de Marx, continúan esta tradición: el terror a todo ordenamiento que enclaustre al individuo y destruya sus valores más profundos.

Hamann, en una frase característica, ya citada, lo resume al decir, del *Cogito ergo sum* de Descartes, que está muy bien todo cuanto toca al *cogito* (es decir, al racionalismo), pero ¿qué pasa con el «noble *sum*»? [5]. Cualquier doctrina que insista en lo general, lo impersonal, en el concepto y en lo universal le parece proclive a laminar todas las diferencias, las peculiaridades, los hábitos caprichosos: a obstruir el libre vuelo del alma cortando sus alas en interés de una globalidad dispuesta a absorberlo todo (*comprehensive inclusiveness*). La ambición de «newtonizar» todos los conocimientos tiende a embotar la sensibilidad ante los matices, a disminuir la receptividad ante las impresiones empíricas, a hacer valer la forma a expensas del contenido, la uniformidad a costa de la variedad, de la plenitud de la vida y de la metamorfosis calidoscópica de la experiencia actual que llegan a perderse, deslizándose por los huecos de una red conceptual más elaborada. Como William James, más de un siglo después, defiende lo inarticulado, lo místico, lo demoníaco, las zonas oscuras y las profundidades misteriosas. La virtud racional y la filantropía no sustituyen en absoluto a la compasión, al amor y a la generosidad de espíritu. Hamann reacciona contra el cómodo descuido en el que los naturalistas y los optimistas del siglo XVIII sumen al elemento animal y diabólico en los hombres, y cuando Kant, en *La religión dentro de los límites de la razón*, habla de un mal radical y llama a un segundo nacimiento —algo de lo que incluso Herder, no digamos Goethe y Schiller, estaban lejos—, solo Hamann puede comprender con exactitud de qué se está hablando. «Los defectos y los vacíos, esto es, el conocimiento de lo más alto y de lo más profundo de la naturaleza humana, son los lugares desde donde únicamente pueden los hombres elevarse al ideal» [6] y «solo el descenso a los infiernos (*Höllenfahrt*) del autoconocimiento construye el sendero para transformarse en divino (*Vergötterung*)» [7]: ambas referencias

están citadas por Kant [8].

De ahí también la apasionada defensa de Hamann de la libertad y la voluntad:

> Sin libertad para ser *malvado*, no hay *mérito*, y sin libertad para ser *bueno*, no hay ninguna atribución de *culpa*, por tanto, no hay en absoluto ningún *conocimiento del bien y del mal*. La libertad es el máximum y el mínimum de nuestras capacidades naturales, cimiento y fin de todo su sentido, desarrollo y alcance.
>
> Ni el *instinto* ni el *sensus communis* determinan al hombre… Cada hombre es su propio *legislador,* pero también el *primero* y el *más inmediato* de sus *súbditos* [9].

Solo el indeterminismo puede explicar el desarrollo espiritual de la raza humana, porque sin «la ley de la libertad» el hombre no podría ser más que un imitador, «pues el hombre es el mayor *mime* [10] de todos los animales». Opinaba esto política y moralmente y también en la esfera del autoconocimiento.

El temor al monismo en cualquiera de sus formas —sea la del tratado comprehensivo de las ciencias o la de un orden centralizado político o religioso— es normalmente el grito de un hombre atrapado —o de una clase— que no puede alcanzar a ver si lo que se reglamenta o se suprime es inevitable o deseable; las ideas en la que basa su queja pueden ser insatisfactorias o incluso detestables, pero ser de ese modo apartados de toda decisión ha de suscitar un grito de dolor y desesperación. Puede que los viejos modos de vida deban condenarse. Montesquieu recomienda prudentemente cuidado y lentitud al hacer cambios porque piensa que la clase de reformas radicales que los hombres de su tiempo comenzaban a pedir podrían ser ineficaces o demasiado despóticas. Hamann condena el monismo porque toda generalización encarna para él falsos valores. Tom Paine acusó a Burke, que hizo valer sentimientos conservadores en su ataque a la Revolución francesa, de admirar el plumaje mientras que ignoraba la muerte del ave. Hamann no cae en esta particular forma de complacencia burkeana. Sin embargo, él también es a su modo ciego al grito de la miseria humana, salvo que esta sea de carácter individual o espiritual. La

mayor parte de la humanidad aprueba con toda razón a los que pusieron fin al *sutee* [11], derribaron tugurios y crearon condiciones tolerables de vida en lugar del explotador patriarcalismo dominado por la miseria. Hamann es el portavoz de los que oyen el grito del sapo bajo el arado, aun cuando puedan sobrar razones para arar sobre él: pues si los hombres no oyen este grito, si son sordos, si el sapo es aniquilado porque ha sido «condenado por la historia» —si los vencidos nunca son dignos de atención porque la historia es la historia de los vencedores—, entonces se comprobará que tales victorias son, por sí mismas, causa de ruina, pues tenderán a destruir los valores mismos en cuyo nombre se acometió la batalla. El grito del corazón de los seres humanos empujados contra el muro por la nueva y gran escoba de Federico, que barre a fondo y para siempre, es lo que se oye en todos los escritos de Hamann. Habló en nombre de valores humanos tan últimos como los que defendieron sus adversarios ilustrados, Voltaire y Kant, a los que, con razón, se admira como defensores de los derechos humanos.

Hamann sabe que ni un lector entre cien comprenderá sus escritos, pero suplica, con una curiosa mezcla de sentimiento y arrogancia, que se le conceda el trato que a Heráclito concedió Sócrates, de quien se dice que creía los pasajes que no podía comprender a causa del gran valor de los que comprendía. Compara su propia prosa con un archipiélago de islas alejadas entre sí: no puede tender puentes entre ellas porque, precisamente, a eso es a lo que es contrario, a la construcción de un sistema que suprima lo más vivo, individual y real. La visión que lo obsesiona es la de un mundo en proceso de perpetua recreación, un proceso que no puede interrumpirse. Ha de ser descrito en términos que eran inevitablemente estáticos. No es un crecimiento lento, Hamann no es un historicista; no cree o, al menos, no se interesa en un desarrollo. Para él, el mundo no crece para mejor ni para peor. Pero existe una pauta original, trascendente, de la que cada cosa es un reflejo o una analogía o una sugerencia. En el Jardín del Edén, antes de la expulsión del Paraíso, Adán se encontró con ello: «Adán era de Dios y el propio Dios admitió al primero de nuestra raza, de modo que pudiera poseer como don y herencia el mundo y el mundo se completó por las palabras de su boca» [12].

> Cada fenómeno de la naturaleza era un nombre: el signo, el símbolo, la promesa del designio de una unión —fresca, secreta e inefable, pero de todas la más íntima—, de una comunicación y comunión de energías e ideas divinas. Todo lo que el hombre en sus comienzos oyó con sus oídos, vio con sus ojos, contempló o tocó con sus manos, todo esto era la palabra viva. Pues Dios era la Palabra. Con la palabra en su boca y en su corazón, el origen del lenguaje era tan natural, tan cercano y tan fácil como un juego de niños **[13]**.

Este pasaje místico y oscuro, siempre citado en conexión con las opiniones de Hamann sobre el lenguaje, es el que encuentro más próximo al punto central de su visión de las cosas. En él, Hamann concibe la unidad de pensamiento y objeto —a los que llama palabra y mundo—, como frecuentemente la han concebido los místicos y los metafísicos: la unidad inquebrantada de pensamiento y sentir, anterior incluso a la de inmediatez y conocimiento, aun no desgajada en sujeto y objeto, cognoscente y conocido, que los hombres intentan perpetuamente trascender. Cualquier hombre, en cualquier tiempo y lugar en los que pueda estar, se encuentra, según Hamann, ante la elección de dos alternativas. La primera es intentar verdaderamente comprender —que aquí significa percibir — qué es esta pauta original y unitaria, en cuanto pueda ser capaz de conseguirlo —nunca la verá plenamente por ser finito—, a través de la experiencia directa bien de la historia o de la naturaleza, bien con la lectura de las palabras de la Biblia —que es un intento de la unidad para expresarse a sí misma en lenguaje inteligible a los hombres finitos—; la segunda alternativa es escudarse frente a la realidad con la construcción de sistemas, con la creencia en instituciones convencionales o con una vida sometida a los dictados del buen sentido. «Tres cosas […] que no puedo comprender, posiblemente cuatro: un *hombre de sano juicio* que busque la piedra filosofal, la cuadratura del círculo, la extensión de los mares y un *hombre de genio* que *siga la religión de la sana razón*» **[14]**. Dios es un poeta: el mundo es un acto de creación perpetua según una pauta que no puede ser reducida a reglas y que solo puede percibirse desde la reflexión en que cada creación de Dios es algo nuevo, esto es, aceptando como un hecho que todos los acontecimiento y los objeto son lo que son ellos mismos pero que

son también símbolos y jeroglíficos de las demás cosas, alusiones a ellas, sobre las que arrojan una nueva luz.

Prescindiendo por completo del valor intrínseco de esta visión espiritual profundamente irracionalista, su importancia en la historia de las ideas (y de la práctica) es la de un reto a las ciencias, empíricas y *a priori*, en su pretensión de tener respuesta para todas las cuestiones humanas decisivas. Hamann, al fin, solo reconoce al individuo y a sus disposiciones y posibilidades y cree que todos los intentos de generalizar conducen a la creación de abstracciones sin rostro, que ocupan el lugar de los individuos que sirvieron de materia prima para hacerlas; la consecuencia es que las teorías elaboradas en los términos de esas abstracciones no llegan a tocar lo más hondo de los individuos, a los que, sin embargo, pretenden describir o explicar; los sistemas legales, morales y estéticos —toda formulación de principios de acción— o ignoran a los individuos, de cuya experiencia, en definitiva, se han extraído, o los fuerzan a entrar en algún lecho de Procrustes[15], hecho al dictado de normas, que ciertamente los mutila y puede llegar a destruirlos.

Cuando Hamann lanza sus acometidas contra toda abstracción, lo que dice, tomado al pie de la letra, es un puro sinsentido. Sin cierto nivel de generalización no pueden existir símbolos ni palabras ni pensamiento alguno. Dondequiera que algo se emplee para estar en el lugar de otra cosa —el ámbito de especulación favorito y más original de Hamann— hay un cierto grado de generalización de la cosa, cualquiera que sea, que se haya empleado como símbolo: se la ha sacado de su medio natural, sea este el que sea, y se le ha hecho ocupar el lugar de otra cosa, para distinguirla de las demás, que pueden o no ser similares a ella, de modo que ambos, símbolo y simbolizado, si han de ser plenamente identificados, solo pueden serlo por medio de términos generales. Vetar la abstracción es vetar el pensamiento, la conciencia de sí y cualquier tipo de pensamiento articulado; es confinar al agente en la sensación, la ensoñación y el sueño, nocturno o diurno, sin que tenga ningún poder para nombrarlos. Desde luego Hamann no quiere decir esto, aunque en ocasiones hable como si lo quisiera y su acusación a la ciencia, por colocar a la abstracción muy por encima del habla común, pasa a ser entonces negación de la necesaria función de la ciencia en los campos de su competencia y

ataque al pensamiento mismo en la medida en que este se distingue de la sensación o del misterio de la creación artística.

La distinción que Hamann intenta establecer entre pensamiento abstracto y certeza concreta es, tal como la presenta, ilícita, y cuando se lleva tan lejos como él lo hace, se convierte en ciego obscurantismo, en un ataque al pensamiento crítico, a la capacidad de análisis, a la formulación de hipótesis, al mismo raciocinio: un ataque furioso que surge de la indignación y el odio hacia la crítica racional y, al fin y a la postre, hacia toda actividad mental. Pero pese al hecho de que las palabras de Hamann son con frecuencia una apasionada retórica y no pensamiento riguroso, su tendencia general no es oscura. Como Burke algunos años después, piensa que la aplicación de los cánones científicos a los seres humanos vivos lleva a una concepción equivocada de estos y en última instancia, profundamente degradante —se los toma como simple material humano, ámbito de causación física, química y biológica— y, dado que nadie puede mantener en todo momento una aguda consciencia de la unidad de teoría y práctica, la aplicación de aquellos cánones conduce a una actitud inhumana hacia los hombres. El hecho de que se practique igual —si no mayor— grado de inhumanidad por aquellos que rechazaban las ciencias y dejaban a los hombres vivir en la pobreza, la ignorancia y la opresión pudiéndolo remediar, no le afectaba. A menudo los hombres no pueden ver con claridad más que por una ventana.

Hamann era un fanático y su visión de la vida, pese a su sinceridad y hondura, y al valor que creyentes y teólogos percibieron en ella, es, como filosofía general de la vida, grotescamente parcial: una violenta exageración del carácter singular de cada hombre y cada cosa o de la ausencia en unos y otras de características comunes significativas, aptas para ser abstraídas y teorizar sobre ellas; un apasionado odio hacia el deseo de los hombres de comprender al universo o a ellos mismos en términos públicamente inteligibles y de reglamentarse a sí mismos y a la naturaleza para alcanzar, gracias al conocimiento científico, fines comunes a la mayor parte de los hombres y las épocas. Este odio y este irracionalismo ciego nutrieron la corriente que condujo al irracionalismo político y social, particularmente en Alemania, en nuestro mismo siglo, y contribuyó al oscurantismo, a deleitarse en

la oscuridad, a desacreditar el atractivo por la discusión racional en términos de principios inteligibles para la mayoría de los hombres, que son los únicos que pueden llevar a un aumento del conocimiento, a la creación de condiciones para la libre cooperación, basada en la aceptación consciente de ideales comunes, y para la promoción del único tipo de progreso que ha merecido alguna vez este nombre.

La importancia de Hamann no consiste en su particularismo amargamente oscurantista ni en su menosprecio hacia el pensamiento sistemático y hacia la exigencia de considerar la acción en términos de principios libre y abiertamente discutibles, aun cuando esta fuera su práctica constante, como en su polémica con Kant; su importancia radica en la inspirada y perspicaz visión que este hombre —excepcionalmente sensible e ingenuo hasta el dolor— llegó a adquirir de los aspectos de la vida humana que las ciencias tienden a ignorar y quizá deban ignorar a causa de su naturaleza misma como ciencias. Su grito brota de una sensibilidad ultrajada: habla como un hombre de sentimientos al que ofendió la pasión por un acercamiento a la realidad exclusivamente cerebral; como un moralista que comprendió que la ética se refiere a las relaciones entre personas reales (sometidas a Dios como sumo legislador cuya voluntad intentan obedecer como servidores suyos); como un hombre al que hirió el enunciado de principios que reclamaban para sí una objetividad falsamente científica, no derivada de la experiencia individual o social; como un alemán humillado por un arrogante Occidente que se le antojaba espiritualmente ciego; como humilde miembro de un orden social agonizante, pisoteado por el ritmo inhumano de la centralización política y cultural. Forzado por arrogantes dictadores —Federico y Voltaire—, se alzó en rebeldía y organizó una feroz campaña contra la razón. Sin embargo, como en la mayoría de las rebeliones, había una opresión real contra la que luchar: en este caso, se pasaba por alto la individualidad y las fuerzas inconscientes e irracionales de los hombres que más pronto o más tarde debían provocar una explosión. Hamann, aunque aparentemente enredado en vericuetos teológicos confusos e incomprensibles, encendió una mecha —no sé de nadie que antes o de modo más directo fuera responsable de esto (aunque ¿quién puede decir si sin él el curso de la historia humana,

o aun del pensamiento alemán, habría sido muy diferente?)— que puso en marcha la gran revuelta romántica: la negación de la existencia de un orden objetivo, una *rerum natura,* factual o normativa, en la que se origina todo conocimiento y valor y desde la que pudiera determinarse el valor o el sentido de toda acción.

La revolución comenzó en Alemania: quizá por ciertas razones políticas que inhibieron la agitación propiamente social y política, e incluso la discusión abierta, y restringieron la crítica a lo que Alexander Herzen llamó una vez «el tranquilo mar de la teoría estética»[16]. En su centro estaba: la identidad entre lenguaje y pensamiento; una noción de arte que ni era la imitación de la belleza ideal, accesible objetivamente a todos los hombres, ni un medio de complacer ordenado mediante reglas que cada uno podría verificar; la estrecha unión entre un empirismo de corte humeano, que acababa con la autoridad de los principios *a priori,* y una enfatización del valor supremo de la autoexpresión individual; la actuación de Dios en cada espíritu, singular y misteriosa y no necesariamente reconciliable con la que tiene lugar en los demás. Se comprobó que todo esto era una amalgama violentamente explosiva que, fuera o no consecuencia de tensiones económicas y sociales, resultó ser un enorme poder capaz de transformar al mundo con todas las terribles consecuencias que Heine, prácticamente el único entre los escritores anteriores a nuestro siglo, profetizó certeramente, y advirtió a los franceses que no subestimaran el poder del tranquilo filósofo alemán en su estudio. Si Hamann no hubiera enunciado, aun del modo peculiar en que lo hizo, verdades arrinconadas con excesivo desdén, por las triunfantes escuelas racionalistas, el movimiento que inició no habría tenido sus formidables consecuencias, no ya en su mismo siglo, sino en el gran despliegue de la época victoriana, en su continuación en los países que llegaron relativamente tarde a esta fiesta de la razón y sobre todo, en nuestro terrible siglo. Esta es razón suficiente para rescatar su memoria de las páginas de los especialistas meramente literarios o teológicos.

Basta comparar los intentos de refutar las doctrinas de la Ilustración hechos por los apologistas oficiales de las iglesias, con los intentos de compromiso hechos por las *bêtes noires* de Hamann, los teólogos liberales, para advertir plenamente el alcance de la

originalidad de Hamann. En el lado de la Sorbona y la oposición católica se encuentra, la mayoría de las veces, o un ciego dogmatismo, mezclado con excéntricas desautorizaciones a la fiabilidad de la investigación histórica y científica, o débiles esfuerzos para mostrar que lo que los *philosophes* dicen hacer, la Iglesia —a su modo lento pero racional— puede hacerlo mejor. Aparte de este tipo de oposición organizada, estaban las sectas y los movimientos protestantes que se protegían del racionalismo con actitudes de hostil indiferencia, partidos de la devota ignorancia (*«Know-nothing» parties*), que se refugiaron en la meditación interior y en la vida santa, optando —voluntariamente o a causa de los obstáculos políticos para actuar— por no intervenir en absoluto en la actividad social y política. La oposición espiritual ante el avance de la razón quedaba por esto reducida a las logias masónicas e iluministas que, incluso en los escritos de sus representantes mas influyentes y distinguidos, eran incomparablemente menos originales o menos atentos a los temas críticos, fueran estos de tipo individual o social, que los trabajos más oscuros y excéntricos de Hamann. Su denuncia central, que los escritores que alardeaban comprender al hombre y a la naturaleza por observación directa pasaban por alto los ámbitos de vida que eran más cercanos a la experiencia de cada día —el modo concreto en el que los hombres actúan, las cosas en las que creen—, la justicia y la audacia tenaz y sin concesiones con que hundió el escalpelo en las llagas —llagas que habrían de manifestarse a los ojos de todos a las pocas décadas de su muerte—, le confieren una singularísima importancia en la historia del pensamiento.

Hamann no fue un nostálgico del medievo que estableciera un pasado imaginario, como una época mejor y más noble, para contrastarla con la monótona mediocridad del presente. Sus fantasías eran atemporales y no históricas. Pero, como habrían de hacer los críticos posteriores de la civilización industrial, ignoró resueltamente no ya las causas de la reforma, sino las intenciones de los reformadores seculares. La aplicación de métodos racionales a la política social, en la Prusia de Federico, en la Francia napoleónica e incluso en el Imperio austríaco de José II, tenía como objetivo propio suprimir las groseras injusticias y conflictos que desbordaban toda razón, la miseria y la opresión; sus logros

conformaron una brillante página en una etapa por lo demás nada brillante de la historia humana. Las nociones mismas de progreso y reacción nacieron en el curso del conflicto entre quienes deseaban introducir rápidos cambios (en el curso de los cuales sobreestimaron su propio poder y la maleabilidad de los hombres y cometieron errores empíricos que causaron mucho sufrimiento innecesario) y los que se resistían, por una razón o por otra —por intereses de clase o de nación o porque el afán utópico de los reformadores los impresionaba desagradablemente como superficial y a la vez insensato—.

Hamann pertenecía a esta última categoría. El mundo que los reformadores intentaban construir le parecía una negación de todos los valores que él apreciaba y que creía más profundamente incrustados en la naturaleza de los hombres. Por esto, permaneció ciego a los peores abusos del régimen de cosas bajo el que había nacido: solo veía los vicios de los «grandes simplificadores» que andaban intentando destruir a los hombres y mujeres vivos en nombre de abstracciones hueras —ideales tales como razón, progreso, libertad o igualdad, construcciones vastas y vacías de mentes privadas de realismo—, todas las cuales, tomadas en conjunto, eran de menos valor que el contacto con un hecho concreto, un ser humano real, una hora de verdadera —es decir, íntima— experiencia de un alma y un cuerpo humanos, tal y como estos eran realmente, con todas sus penosas imperfecciones.

Los contrastes y conflictos entre la categoría de calidad y la de cantidad han sido de sobras conocidos durante mucho tiempo y han tomado múltiples formas: estética, ética, política, lógica. En el ámbito sociológico es todavía esta cuestión una de las más profundas y que más pesa sobre las actitudes de los hombres. En la época de Hamann era un tema relativamente nuevo. La posibilidad de aplicar generalizaciones cuantitativas no solo al mundo físico —ahí la batalla se había ganado en el siglo XVII—, sino también a la vida personal y social —para organizar la vida sobre principios científicos, para el cálculo de satisfacciones relativas a seres humanos tomados como iguales (o, si se consideraban desiguales, se trataban las diferencias para reducirlas a algún patrón común de medida)— se profetizó con entusiasmo por Condorcet. La cuantificación, la verificación de hipótesis numéricamente

constatables y la planificación sobre esta base, fuera para los individuos o para los grupos o para formaciones mayores de seres humanos, apenas habían alcanzado su primer grado de desarrollo. Si algo estaba destinado a ser tomado como característico de la nueva época que empezó en el siglo XVII, era la transición de lo cualitativo a conceptos cuantitativos, que sirvió de base para fundar no solo la física y la biología sino todas las ciencias sociales y las opiniones económicas y morales asociadas a ellas junto con sus subproductos en ética y estética.

Todo esto es ahora algo evidente por sí mismo. No me importa, sin embargo, repetir: una de las razones de más peso por las que Hamann reclama ser conocido es que llegó a ser consciente de este problema, antes que cualquier otro pensador, y protestó con violencia contra la cuantificación. Si esforzarse en resistir la pujante corriente de pensamiento de una época y de una civilización es ser reaccionario, entonces Hamann, sin duda, lo era completa y vehementemente. Él lo supo y se jactó de ello. Habló públicamente, con su manera críptica pero violenta, un cuarto de siglo antes que Burke lanzara su célebre lamento por el fin de la edad de la caballería y la llegada de los sórdidos hombres mecánicos con sus reglas de cálculo y sus tablas estadísticas [17]. Después de la gran revolución en Francia y cuando las consecuencias de la revolución industrial en Inglaterra penetraron en todas las esferas de la vida, era de esperar la reacción conservadora de hombres como Chateaubriand, De Maistre, Coleridge, Friedrich Schlegel o Novalis. Hamann pertenece a esa pequeña clase de personas agudamente sensibles que poseen el don —o la desgracia— de adivinar los contornos del futuro, tanto para recibirlo con parabienes, como para resistirse a él —que fue lo que hizo— con miedo y hostilidad. Tales hombres, por lo general, difícilmente poseen el vocabulario apto para expresar algo parecido a un sentimiento o a una visión articulada; sin embargo, siendo poetas (cuya constitución naturalmente sensible —irritable— es la primera en reaccionar a cambios tan profundos en la vida humana), encuentran palabras, aunque oscuras y cargadas de emoción subjetiva, para expresar su impresión del cataclismo que se avecina. A tales hombres se les llama justamente profetas y, sépanlo o no, están dotados con un sentido histórico por encima de lo usual. Cuando llegan demasiado

pronto, les es difícil comunicar el sentido de lo que sienten en cada poro de su ser a hombres de visión normal. Ver lo que otros no pueden ver todavía, particularmente si aparece como el signo seguro de una catástrofe cercana y no ser capaces de hablar, lleva a esas varas de adivino vivientes a refugiarse dentro de sí o a evadirse a alguna esfera libre de un mundo, ya en trance de oscurecerse y en el que están obligados a vivir. Quizá los miembros de comunidades atrasadas, moradores periféricos de la cultura que está en radical transformación, que sienten su impotencia para alterar esta corriente y que, a la vez, están vinculados más profundamente a la vieja cultura que se está desvaneciendo, sean peculiarmente sensibles a tales cambios: Nápoles a fines del siglo xvii y Königsberg medio siglo más tarde, no estaban en el centro de los acontecimientos ni política ni intelectualmente. Al menos una explicación en términos sociológicos —que era algo a lo que se resistió Hamann durante toda su vida como falsa interpretación de la historia— se adecúa a este caso. El tipo de familia en la que se educó, la vida llevada por el inspector de baños, como gustaba a su padre ser llamado, fue borrada de la existencia por las reformas de Federico y sus administradores, genuinos ilustrados. El hijo no encontró nunca una plaza segura en el nuevo ordenamiento social y como muchos hombres que conciben ideas audaces y hablan en términos feroces y de alcance ambicioso, era él mismo tímido, gentil, desconfiado de sí y excepcionalmente vulnerable. Pese a los consejos calmos y serenos que daba a otros espíritus turbados para que cesaran en su inquietud, se entregaran totalmente a Dios y disfrutaran así del contento de una vida sencilla, él mismo estuvo cerca de perder la cabeza cuando le redujeron el salario en cinco táleros y disminuyeron el tamaño de su jardín. Lanzó el primer golpe contra el mundo cuantificado; su ataque fue con frecuencia extravagante pero llamó la atención sobre algunos grandes temas de nuestra época, al negarse a aceptar su advenimiento.

APÉNDICE[1]

He aludido más arriba al éxito alcanzado en nuestros días por una teoría del lenguaje como la de Hamann y a la extraña combinación entre su visión del lenguaje, su devoción religiosa y su irracionalismo. Algo más debe decirse al respecto.

Hamann, en efecto, mantenía lo siguiente:

a) No existe ninguna «estructura» objetiva de la realidad de la que pudiera ser reflejo correcto un «lenguaje lógicamente perfecto».

b) Las proposiciones para las que los filósofos han reclamado validez universal son, por tanto, vacías.

c) Las reglas y las leyes se mantienen mientras significan algo pero cuando no es así deben ser suprimidas.

d) Los problemas en la teoría —y los errores en la práctica— se generan no tanto por equivocaciones en la teoría lógica, metafísica o psicológica, cuanto por una creencia fanática en la validez universal y eterna de la teoría en cuanto tal, por la creencia en que si no es esta la teoría correcta, entonces será alguna otra la que dará respuesta a todas nuestras preguntas (aun dentro de una esfera dada). Es esta adicción a la teoría y en particular a las teorías científicas, la que nutre a entidades imaginarias que erróneamente se identifican con las cosas de la vida real, y conduce a confusiones mentales y a veces a tormentos espirituales, por culpa de una obstinada adhesión a ficciones debidas a la mano del hombre, que surgen, a su vez, en la búsqueda afanosa de la universalidad, de la piedra filosofal, como Hamann llamó a este deseo.

e) Cada lenguaje es un modo de vida y un modo de vida se basa en una pauta de experiencia que no puede en sí misma ser sometida

a crítica, puesto que no puede encontrarse un punto arquimédico fuera de él desde el que desarrollar tal examen crítico; a lo más, todo lo que puede hacerse es examinar la simbolización en la que se expresa tal pauta de experiencia. Esto es así porque pensar es usar símbolos y como sean los símbolos, así es el pensamiento. Sobre todo, no se pueden separar forma y contenido, hay una conexión orgánica entre todos los elementos de un ámbito de comunicación y el significado reposa en el conjunto total individualizado que no es posible analizar en sus elementos últimos.

f) Una traducción perfecta entre diferentes vocabularios, gramáticas, etimologías, sintaxis es en principio imposible y la búsqueda de un lenguaje universal, a partir del cual pudieran borrarse totalmente las excrecencias irracionales y las idiosincrasias individuales de los lenguajes naturales —por ejemplo, la creencia de Leibniz en la posibilidad de aquel, al que llamó «Característica Universal» o el lenguaje universal de la ciencia que podría responder a todas las necesidades humanas, soñado por Condorcet y tras él por muchos pensadores positivistas— es la más absurda de las quimeras.

g) Un corolario de*f*): no se puede en verdad comprender qué dicen los hombres con la simple aplicación de reglas gramaticales o lógicas o de cualquier otra clase, sino solo por un acto de «penetración empática» (*entering into*) —al que Herder llamó *Einfühlung*— en sus simbolismos y por esa razón, solo con la preservación del uso actual, pasado y presente de los mismos. Incluso los dialectos y las jergas —en cuanto estos soportan «el sello de la vida»— están en el corazón de los modos de vivir y de crear. Una supuesta uniformidad del lenguaje, al producir uniformidad en la vida, los destruirían.

h) En consecuencia, puesto que no podemos arreglamos sin normas ni principios, tendremos que desconfiar constantemente de ellos y no dejarles que nos traicionen cuando rechazan o arrinconan las irregularidades y peculiaridades que ofrece la experiencia concreta o pretenden que nos deslicemos sobre ellas, sin tenerlas en cuenta.

Es esta una doctrina que, seguramente, no resultará del todo extraña a los filósofos de habla inglesa de la mitad de nuestro siglo.

Si esta concepción del lenguaje y del significado es válida, se sigue que no existe ninguna creencia ética, estética, ideológica, social o religiosa que deba ser excluida [2]. Pero se sigue algo más. Puesto que todo pensamiento y habla son, para Hamann, comunicación, debe ser comunicación entre individuos específicos. Pero si estos individuos deben comprenderse mutuamente, de un modo tan pleno como la vida en la tierra les permita, deberán entonces penetrar (*enter into*) las imágenes individuales y la textura que son inseparables del contenido específico de lo que un hombre dice —o de lo que hace, si se trata de un artista—. Pedir palabras u obras de arte que sean inteligibles a todo el mundo y en cualquier lugar, es tan absurdo como la búsqueda del lenguaje universal. El peor de todos los estándares es el del *bon sens*, ese buen sentido humano universal del que habló con aprobación Descartes y que, para Hamann, es aval de superficialidad y filisteísmo y un poder que suprime todo cuanto tenga relieve y que reduce todas las cosas al mismo rango de trivialidad. De ahí su defensa de lo esotérico por ser tal. Esto puede que sea un intento de justificar su propia pasión por permanecer misterioso, de hablar solo para los pocos que podían entenderlo, pero lo generaliza en una doctrina según la cual todo arte, toda creación es un misterio que al darse reglas y hacerse público se distorsiona y degrada: este es el crimen de los antiguos griegos y de los franceses modernos, que han convertido este proceso profundamente privado, individual y a veces aterrador, en una artesanía mecanizada que cualquiera puede ejecutar y a la que cualquiera puede responder, a menos que lo que ocurra sea que se haya privado de valor a esas dos actividades.

Durante toda su vida Hamann tuvo un cierto gusto por los mistagogos aun cuando supiera que eran unos charlatanes, como el «profeta» Christoph Kaufmann, con su piel de cabra, que sorprendía e intrigaba a los ciudadanos de Königsberg y con el que Hamann entabló una relación ambivalente pero cruzada por la fascinación. Hamann se representó a sí mismo, y no de manera involuntaria, como un dispensador de la secreta sabiduría, un hombre que no pretendía ser del todo comprendido, un Sócrates irónico, un

caballero de Rosacruz, una sibila apócrifa y cosas por el estilo. Aunque él nunca lo expresó en esos términos, deseaba ser un maestro de sabiduría, un sabio, un *guru*, alguien capaz de rescatar a las víctimas infortunadas, prendidas en la gran red de la Ilustración.

NOTA BIBLIOGRÁFICA SOBRE HAMANN

Las ediciones completas y reconocidas de los escritos de Hamann son:

— Obras: Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke,* ed. Joseph Nadler, 6 vols., Herder, Viena, 1949-1957. El último volumen contiene un inapreciable índice analítico.

— Cartas: Johann Georg Hamann, *Briefwechsel,* ed. Walther Ziesemer y Arthur Henkel, 7 vols., Insel, Wiesbaden/Francfort, 1955-1979. No hay todavía, desafortunadamente, índice de estos volúmenes, aunque está en preparación.

En las referencias a los escritos de Hamann de las notas a pie de página de estos libros, estas ediciones se denotan con la inicial de obras o cartas (W o B), seguidas del volumen, la página y la línea inicial.

En el segundo volumen de las obras editadas por Nadler se encuentran los escasos textos que Hamann escribió en francés; solo uno de estos textos se encuentra en el tercer volumen.

TRADUCCIONES DE TEXTOS DE HAMANN

—*Lettere,* vol. I: 1751-1759, trad. al italiano por I. Brandmair, ed. de Angelo Pupi, Vita e Pensiero, Milán, 1989.

—*Scritti sul Linguaggio (1760-1773),* ed. de Angelo Pupi, Bibliopolis, Nápoles, 1977.

—*Scritti Cristiani,* ed. de Angelo Pupi, 2 vols., Zanichelli, Bolonia,

1975-1977.

—*Aesthetica in nuce: A Rhapsody in Cabbalistic Prose,* trad. de Joyce P. Creek, en H. B. Nisbet (ed.), *Germán Aesthetic and Literary Criticism: Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller, Goethe,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 139-150, notas pp. 275-286.

—*Aesthetica in Nuce,* trad. al francés y prólogo de H. Corbin, en H. Corbin, *Hamann, philosophe du lutheranisme,* Berg International, París, 1985. Está acompañada de otras dos versiones francesas: *Metacritique sur le purisme de la raison pure* y *Les Mages á Bethléhem.*
d'Orient

—*Golgotha and Scheblimini!,* trad. de Stephen N. Dunning en su *The Tongues of Men: Hegel and Hamann on Religious Language and History,* Scholars Press, Missoula, 1979, pp. 209-228, notas p. 247.

—*Hamann's Socratic Memorabilia: A Translation and Commentary,* por James C.
O'Flaherty,
Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967.

—La carta a Kant del 27 de julio de 1759 puede encontrarse en *Kant: Philosophical Correspondence, 1759-1799,* ed. y trad. de Amulf Zweig, University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1967, pp. 35-43.

—En Frederic H. Hedge (ed.), *Prose Writers of Germany,* Filadelfia, 1848, pp. 121-127, puede encontrarse, bajo el título «The Merchant», una traducción anónima parcial a la traducción y comentarios de Hamann del texto de Plumard de Dangeul, *Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Gr. Bretagne, par rapport au commerce, & aux autres sources de la puissance des états.*

—Ronald Gregor Smith, *J. G. Hamann 1730-1788: A Study in Christian Existence, with Selections from his Writings,* Collins,

Londres, 1960. Contiene sobre todo extractos de los escritos, pero también trabajos completos, por ejemplo, los *Fragmentos, Los Magos de Oriente en Belén, La nueva apología de la letra h*, una recensión de la *Critica de la razón pura* de Kant, *Meacrítica.*

—Existe una antología de textos, traducidos al francés por Pierre Klossowski, bajo el título de *Johann Georg Hamann, le Mage du Nord,* Fata Morgana, París, 1988.

LIBROS SOBRE HAMANN

Alexander, W. M.: *Johann Georg Hamann: Philosophy and Faith,* Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

Corbin, H.: *Hamann, philosophe du lutheranisme,* introducción de Jean Brum, Berg International, París, 1985.

Germán, Terence I: *Hamann on Language and Religión,* Oxford University Press, Oxford, 1981.

Giametta, Sassio: *Hamann nella considerazione di Hegel, Goethe, Croce,* Bibliopolis, Nápoles, 1984.

Grappin, P.: *La théorie du génie dans le preclassicisme allemand.* París, 1952.

Leibrecht, Walter: *God and Man in the Thonght of Hamann,* trad. por J. H. Stam y Martin H. Bertram, Fortress Press, Filadelfia, 1966. Edición alemana de 1958.

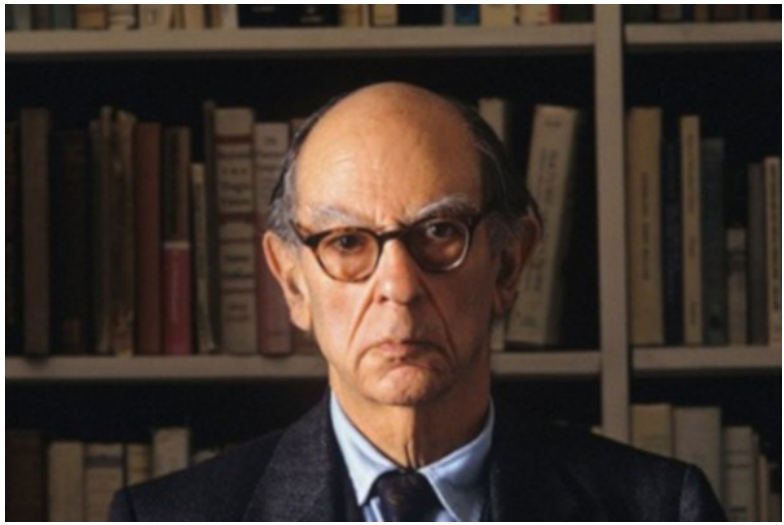
Lowrie, Walter: *Johann Georg Hamann: An Existentialist,* Princeton Theological Seminary, Princeton, 1950.

O'Flaherty, James C.: *Unity and Language: A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann,* University of North Carolina, Chapel Hill, 1952.

—*Johann Georg Hamann.* Boston, 1979, Twaye.

Pupi, Angelo: *Johann Georg Hamann,* vol. I: *Experimentum Mundi, 1730-17* 59; vol. II: *In domo Patris, 1760-1763, Vita* e Pensiero, Milán, 1989 y 1991.

Vaugham, Larry: *Johann Georg Hamann: Metaphysics of Language and Vision of History,* Peter Lang, Nueva York, 1989.



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909, Oxford, Reino Unido, 1997), politólogo e historiador de las ideas; está considerado como uno de los principales pensadores liberales del siglo XX. Hijo de un comerciante en maderas emigrado a Inglaterra, que era descendiente putativo de quien fue la cabeza «de una de las sectas más importantes de judíos hasídicos de Europa oriental, conocidos con el nombre de lubabich […]» (Ignatieff, Isaiah Berlin. Su vida, 1999). Fue el primer judío en ser elegido para recibir una beca en el All Souls College de Oxford. Entre 1957 y 1967 fue Chichele Professor de Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford. En 1967 ayudó a fundar el Wolfson College de Oxford, y se convirtió en su primer presidente. Recibió el título de Knight Bachelor en 1957 y la Orden de Mérito en 1971.

Fue presidente de la Academia Británica entre 1974 y 1978. Recibió también el Premio Jerusalén en 1979 por sus escritos sobre la libertad individual en la sociedad. Era un activista a favor de los derechos humanos. Su obra fue vasta pero dispersa, debido a que en su mayoría consiste en artículos y recensiones en revistas especializadas. Solo dos de las ahora numerosas recopilaciones de sus trabajos fueron editadas directamente por él: *Four Essays on*

Liberty (1969) y *Vico and Herder* (1976). Su más famoso artículo, la conferencia inaugural como Chichele Professor de 1958, titulada *Two concepts of liberty*, ha sido de enorme influencia tanto en la teoría política contemporánea como en la teoría liberal. En dicho artículo presenta la ya famosa distinción entre libertad positiva y libertad negativa.

Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Borís Pasternak y Joseph Brodsky. Proporcionó al dramaturgo británico Tom Stoppard el impulso para escribir la obra La costa de Utopía (*The Coast of Utopia*).

Notas

[1] Berlin, 1986, 118. < <

[2] *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24. <<

[3] Berlin, 1986, 118. < <

[4] Ver en este volumen el «Prefacio del autor». < <

[5] Berlin, 1992, b. < <

[6] Berlin, 1988, a, pp. 104-105. < <

[7] Berlín, 1988, a, p. 93. Parecidas consideraciones pueden encontrarse en Berlin, 1992, a, ensayo «La rama doblada», y en «Two Concepts of Nationalism», entrevista con Isaiah Berlin por N. Gardels, New York Review of Books, 38, n. o 19, 1991, pp. 19-23. < <

[8] Berlin, 1988, a, pp. 252 y 254. < <

[9] Berlin, 1988, a, p. 224. < <

[10] «The Three Strands in my Life», Jewish Quarterly, 21 n.o 2-3 (verano-otoño de 1979), p. 7. < <

[11] Berlin, 1984, a, ver «Einstein e Israel». < <

[12] Esto lleva a Berlin a subrayar la importancia de la conciencia nacional. Así sugiere que las formaciones políticas o económicas supraestatales, siendo beneficiosas, deben partir del mantenimiento de la diversidad de las culturas nacionales (Berlin, 1992, b) e insiste en que toda planificación humanitaria o modernizadora sobre una sociedad «atrasada», estará condenada al fracaso si no tiene en cuenta el afán de quienes reciben esa ayuda, por ser reconocidos como diferentes y capaces de autonomía («Two Concepts of Nationalism», Entrevista con Isaiah Berlin por N. Gardels, New York Review of Books, 38, n.o 19, 1991, pp. 19-23). < <

[13] Berlín, 1983, b, pp. 245-246. < <

[14] Berlín, 1983, b, pp. 248-249. < <

[15] Berlín, 1983, b, p. 280. < <

[16] Berlin, 1988, a, pp. 104-105. < <

[17] Berlin, 1983, c, ver el ensayo «La originalidad de Maquiavelo». <<

[18] Berlin, 1988, a, p. 239. < <

[19] Las ideas que se citan a continuación pueden encontrarse en Berlín, 1983, a y en Berlín, 1979, introducción. < <

[20] Berlín, 1973, pp. 27-28, 31,69, 159. < <

[21] Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1987, Introducción. < <

[22] Para completar el paralelismo abierto con Marx, señalaré que, a juicio de Berlin, la piedra angular del edificio monista es, en este caso, la restauración de una noción cercana a la de esencia humana: el hombre es un ser perfectible, enfrentado a la naturaleza en ineludible y perpetua búsqueda de un desarrollo armonioso. Berlin, 1973, p. 134. <<

[23] Berlín, 1992, a, p. 42. < <

[24] Berlín, 1983, c, ensayo «Montesquieu». < <

[25] Berlin, 1979, pp. 107, 113-114. < <

[26] Sobre la idea de inner eye, Berlin, 1979, Introducción. < <

[27] Puede compararse esta opinión con el análisis de la representación en K. R. Popper, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1982, «Epistemología sin sujeto cognoscente», especialmente, pp. 124 ss. y con el que se ofrece en R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, pp. 134 ss. < <

[28] Berlin, 1988, a, p. 123. < <

[29] M. Foucault, *Microfisica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979, pp. 150-152. < <

[30] Berlin, 1979, p. 255. < <

[31] Berlin, 1979, pp. 24 ss. < <

[32] Detallar el papel que otorga Berlin a Montesquieu dentro del pensamiento moderno desborda este estudio preliminar. Su consideración reflexiva de la acción humana posiblemente supere la idea de ética racional kantiana. Precisar todo esto exige desarrollar la lectura que hace Berlin de Vico. < <

[33] Sobre la cercanía entre Kant y las direcciones postilustradas, ver una breve nota introductoria a Berlin, 1979; en el presente texto puede observarse también en el análisis que hace Berlin de las relaciones entre Kant y Hamann. Sobre la crítica a las categorías kantianas, ver Berlin, 1983, b, «El objeto de la filosofía»; sobre las críticas a la ética racionalista, ver la referencia de la nota 10 al presente estudio. < <

[34] Berlin, 1992, a, p. 217. < <

[35] Berlin, 1992, a, pp. 178-179. < <

[36] Esta noción de verdad en el arte puede verse en el ensayo dedicado a Vissarion Belinsky en Berlin, 1980, a. <<

[37] Esta noción de arte se desarrolla sobre todo en Berlin, 1983, c, ensayo denominado «La naiveté de Verdi». Puede verse también en «Tchaikovsky and Eugene Onegin», *Glyndebourne Festival Programme Book*. < <

[38] Citado en Berlin, 1980, b, p. 203. < <

[39] No le interesa, en el caso de Rusia, el planteamiento eslavófilo, sino la manera en la que Pushkin, Herzen y Turgenev, señalan la posible incorporación de Rusia a la modernidad, desde sus peculiaridades culturales e históricas. Ver Berlin, 1980, a. Las referencias a Pushkin se encuentran en el ensayo sobre Belinsky. <<

[40] Berlín, 1983, c: «Vico y su concepto del conocimiento». < <

[41] Berlín, 1980, a, p. 226. Respecto a la vida decorosa, ver Berlin, 1992, a: «La persecución del ideal». < <

[1] Una bibliografía más completa en castellano puede encontrarse en Juan B. Díaz-Urmeneta, *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1994. La componen la bibliografía del profesor Hardy en su estado de compilación de 1992 con otras inclusiones. < <

[2] Es una versión del ensayo contenido en *Pensadores rusos*. < <

[3] Existe también como prólogo a Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, trad. de María Luisa Balseiro, Alianza, Madrid, 1976. <<

[4] Existe también como «El nacionalismo: descuido del pasado y poder actual», *Diálogos*, n.o 84, nov.-dic. de 1978. < <

[5] Hay traducción parcial con el título «Recordando a Pasternak», por Eva Rodríguez Halffter, *Revista de Occidente*, n.º 20, 1983, pp. 5-24. <<

[6] De este ensayo, en un estado algo diverso a su redacción definitiva, hay una versión de E. L. Suárez, en A. Quinton, *Filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, pp. 216-234. <<

[7] Este ensayo en la misma versión puede encontrarse como prólogo a J. S. Mill: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1984. <<

[8] Existe también con el título *A la búsqueda del ideal*, sin que conste traductor, en las ediciones de los días 19 y 20 de febrero de 1988 de Diario 16, en los dos casos en la página 4. <<

[1] The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philophers, Boston/Nueva York, 1956; Oxford, 1979, pp. 270-275. Aparece en la bibliografía como Berlin, 1979. (N. del T.)]. < <

[2] Al menos, brevemente, en *The Counter-Enlightenment* (1973) y *Hume and the Sources of Germán Anti-Rationalism* (1977), reimpresos ambos en *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Londres, 1979; Nueva York, 1980. *Ver también Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londres/Nueva York, 1976. [Del primero de los libros citados existe traducción castellana recogida en la bibliografía como Berlin, 1983, c; el segundo título aparece en la bibliografía como Berlin, 1980, b. (N. del T.)]. < <

[3] Fueron cuatro conferencias en total. En los dos casos, tanto en las dedicadas a Hamann como a De Maistre, los manuscritos contienen mucho más material de lo que puede incluirse en una conferencia normal. < <

[4] «Joseph de Maistre and the Origins of Fascism», incluido en *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Londres, 1990; Nueva York, 1991. [Existe traducción castellana recogida en la bibliografía del presente volumen como Berlin, 1992, a. (N. del T.)]. < <

[5] El texto no ha sido revisado sistemáticamente de acuerdo con las obras más recientes publicadas sobre Hamann, lo que en cualquier caso no invalida su tesis central. < <

[6] Las notas de Berlin, cuando han podido rescatarse, suelen contener las referencias necesarias, pero otras parecen haber desaparecido. Los especialistas en Hamann sabrán que una fuente importante, poco mencionada en las bibliografías sobre Hamann, era V A. *Kozhevnikov, Filosofía chuvstva i very v eya otnosheniyakh k literature i razionalizmu XVIII veka i k kritischeskoi filosofa* («La filosofía del sentimiento y de la fe en sus relaciones con la literatura y el racionalismo del siglo XVIII y con la filosofía crítica»), vol. I, Moscú, 1897, que contiene un amplio tratamiento de Hamann. < <

[7] El profesor O'Flaherty no solo ha prestado su ayuda en la investigación de las fuentes sino que ha iluminado muchos temas sustantivos. Esto, desde luego, no debe tomarse como conformidad con los criterios del autor. Isaiah Berlin es el responsable único de cuanto se dice en el libro. < <

[1] Las citas de Hamann remiten a Johann Georg Hamann, Sámtliche Werke, ed. Joseph Nadler, Viena, 1949-1957 (desde ahora, W), y de Johann Georg Hamann, Briefwechsel, ed. Walther Ziesemer y Arthur Henkel, Wiesbaden/Francfort, 1955-1979 (desde ahora B); las letras irán seguidas del número del volumen, página y primera línea, así, B i 202.2, para la referencia de este primer epígrafe. < <

[2] B ii 330.30. < <

[3] B ii 315.35. < <

[4] Goethe vio en Hamann un gran agitador, el primer valedor de la unidad del hombre —pues las grandes creaciones de este surgen de la unión de todas las facultades mentales, emocionales, físicas—; unidad que se comprende mal y se representa peor e incluso resulta dañada cuando se intenta diseccionar la actividad humana al modo del pensamiento francés, que prescinde de la vida. En el libro 12 de *Dichtung und Warheit* expresa así este principio central de Hamann: «todo cuanto el hombre se propone realizar, ya fuere en la esfera de la acción ya en la de la palabra, ha de brotar de todas sus energías reunidas; todo lo aislado debe rechazarse» (Goethe, *Aus meinem Leben: Dichtung und Warheit*, ed. Siegfried Schiebe, vol. 1, Berlin, 1970, pp. 424-427, cita en la p. 436, línea 7; en castellano, Goethe, *Obras*, trad. de Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1989, t. II, p. 1750). Goethe escribió a la señora Von Stein su satisfacción porque llegaba a comprender a Hamann mejor que la mayoría de la gente. *Goethes Liebesbriefe an Frau von Stein 1776 bis* 1789, ed. Heinrich Düntzer (Leipzig, 1886), p. 515 carta del 17 de septiembre de 1784). < <

[5] F. W. J. *Denkmal der Schrift von den götliche Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*
Schelling's
, Tubinga, 1812, p. 192. < <

[6] *Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde*, Hamburgo, 1838, vol. 2, p. 482. < <

[7] Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, parte 1, § 14, p. 64; ed. Norbert Miller, Múnich, 1963. < <

[8] *Friedrich Heinrich auserlesener Briefwechsel Jacobi's*
, ed. F. Roth, vol. 1, Leipzig, 1925, p. 438. < <

[9] B ii, 230.9. < <

[1] Hoy forma parte de la Federación Rusa y se llama oficialmente, desde 1946, Kaliningrado. < <

[2] Región situada al este de Sajonia. (N. del T.). < <

[3] Ver un interesante caso en Anton Reiser, la conocida novela del admirador de Goethe, K. Ph. Moritz. < <

[4] *Gedanken über meinen Lebenslauf* (W ii 9-54). < <

[5] W ii 21.3. < <

[6] W ii 21.25. < <

[7] Hoy, capital de Letonia (llamada entonces Livonia). < <

[8] Las guerras de Sucesión en España y Austria, las tensiones que culminaron en la guerra de los Siete Años y las guerras anglo-francesas, así como las guerras coloniales en la India y otros lugares parecen no haberle impresionado en absoluto. < <

[9] E. Young, *Night Thoughts* (1742-1745) ii 24, citado en W ii 233.
< <

[10] Mantuvo este interés aún después de que cambiaran sus opiniones básicas, como se demuestra por su aprecio por los escritos del napolitano Abate Galiani. Debe añadirse, sin embargo, que las opiniones de Galiani eran bastante poco ortodoxas: argumentó contra el mercado libre y el *laissez-faire*, cargando la mano en las consideraciones no económicas de un cierto «Estado de bienestar» social y no reservó sus críticas a Montesquieu. Ver Ferdinando Galiani, *Dialogues sur le commerce des bleds*, Londres, 1770, y Philip Merlan, «Parva Hamanniana: Hamann and Galiani», *Journal of the History of Ideas*, 11 (1950), pp. 486-489. < <

[11] La noticia sobre Berens se cita por Herder en «Briefe zu Beförderung der Humanität», Herders Sämtliche Werke, ed. B. Suphan, vol. 17 (Berlin, 1881), p. 391. < <

[12] Ver Philip Merlan, «Parva Hamanniana: J. G. Hamann as a Spokesman of the Middle Class», *Journal of the History of Ideas*, 9 (1948), pp. 380-384, y Jean Blum, *La vie et de J. G. Hamann, le «Mage du Nord»*
l'oeuvre
, 1730-1788, París, 1912, pp. 32-33. < <

[13] Por ejemplo, W ii 320.29, W iii, 55-60. < <

[14] W ii 37,7. < <

[15] W ii 39.40. < <

[16] Rudolf Unger, en su excelente aunque laboriosa *Hamanns Sprachtheorie in Zusammengange seines Denkens: Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden* (Múnich, 1905), incorporado con ampliaciones a su *Hamann und die Aufklärung* (Jena, 1912), señala lugares paralelos en las instrucciones para leer las Escrituras de pietistas como Francke, en 1693, y las de Joachim Lange, en 1733. Esto es muy plausible, aunque Hamann nunca llegó a ser un pietista ortodoxo y se aventuraba de pronto por rumbos inexplicables e inquietantes para la ortodoxia del movimiento. Su relación con el pietismo es análoga, digamos, a la de Blake con los Inconformistas y los partidarios de Swedenborg en las que se educó. < <

[17] W i 315.7. < <

[18] Nadie, dice Hamann, puede hablar a los niños a no ser que se ponga a su nivel, esto es, a no ser que los ame. ¿Cómo puede un vano intelectual, lleno de sutilezas, hacer esto? (Puede que haya algo de Rousseau en esto, la defensa del valor del *rapport* emocional, pero Rousseau lo revestía de grandes ideas, mientras que Hamann insistía en casos concretos seleccionados de modo intuitivo). Ningún filósofo va a sacrificar su *amour propre* hasta el punto de digerir previamente ideas que puedan así alimentar a los niños. Sin embargo, esto es lo que hizo Dios por los hombres: se rebajó, les contó historias, descendió a su nivel, se hizo hombre, sufrió. Es lo que debe hacer el maestro. La física es demasiado abstracta. Es mejor la historia o la historia natural. El Génesis, lo mejor de todo. Todo esto lo escribió en una carta (B i 446-7) a la que Kant no contestó. < <

[19] B vii 193.25. < <

[20] B vi 128.34. < <

[21] B vi 270.17. < <

[22] B v 365.17. < <

[23] B iv 4.16. < <

[24] B iv 7.4 cfr. B vii 27.35. < <

[25] B ii 85.20. < <

[26] B ii 203.37. El juego entre Spinne (araña, en alemán) y Spinoza debió ser casi irresistible para Hamann, cuya obra quizá contenga mas juegos de palabras que la de cualquier otro pensador. < <

[27] B i 367.13. < <

[28] B i 431.30. < <

[29] B vi 350.6. < <

[30] Mittheilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin Adelheid Amalia von Gallitzin nebst Fragmenten und einem Anhange, Stuttgart, 1868, p. 24 [Berlin hace la referencia en francés (N. del T.)]. < <

[31] B i 378.32. < <

[32] B ii 168.23. < <

[33] Howard V. Hong y Edna H. Hong (eds.), *Soren Journals Kierkegaard's*
and Papers (en adelante, *Journals*), vol. 2, F-K, Bloomington/ Londres, 1970, p. 252. [N. del E.: La admiración de Kierkegaard por Hamann, aunque profunda sin duda, no era ilimitada, como él mismo dice explícitamente en *Concluding Unscientific Postscript*, pp. 223-224 de la traducción de David F. Swenson, Londres, 1941. La opinión de Walter Lowrie, que influyó sobre otros críticos, es que Hamann «es el único autor por el que Soren Kierkegaard fue profundamente influido» *Kierkegaard*, Londres, 1938, p. 164). Esto parece una exageración: cierto que en *Johann Georg Hamann: an Existentialist* Princeton, 1950), p. 4, Lowrie observa, con una frase contra la que no puede argumentarse, que esta opinión «quizá tiene a su favor más verdad que evidencia». Desde luego emplea mal un elemento de evidencia promoviendo el extraño mito de haber amado Kierkegaard a Hamann el «Emperador». En *Kierkegaard*, Lowrie escribe (pp. 164-165) que «lo saludaba reverentemente como ¡"El Emperador"!, la primera vez que lo menciona en el diario»; se refiere a la anotación del diario del 10 de septiembre de 1836. Pero aparte del hecho de que Kierkegaard se refiere a Hamann el día antes (*Journals*, vol. 2, p. 158), en términos que sugieren un conocimiento anterior de su obra, la lectura de Lowrie de la anotación del 10 de septiembre es peregrina. He aquí la anotación completa, traducida por los Hongs: «En una época en la que está a la orden del día que un autor robe a otro, es agradable, sin embargo, tropezar a veces con nombres cuya individualidad moldea cada palabra y la troquela con su personalidad, que impulsa a cualquiera que lo llegue a conocer a decir: dad al César lo que es del César» (*Journals*, vol. 1, A-E, 1967, p. 53). En primer lugar, ¿por qué se piensa que este pasaje se refiere específicamente a Hamann? Kierkegaard habla de Hamann en un *postscriptum* añadido el mismo día a un pasaje anterior (*Journals*, vol. 2, p. 199), pero ni este ni su referencia a Hamann en la víspera (en una anotación referida principalmente a Goethe) parecen concluyentes. En segundo lugar, refiérase a quien se refiera, es claro que no lo llama

«Emperador» (aunque en danés, Caesar, Keiser, puede ser traducido Emperador en contextos apropiados). Lowrie parece haber leído mal el sencillo uso que hace Kierkegaard del conocido *dictum* de Jesús. Otra pretensión, que Kierkegaard llamara a Hamann «su único maestro», acaso también carezca de fundamento. Ver Walter Leibrecht: *God and Man in the Thought of Hamann*, Filadelfia, 1966, p. 5, donde no se da referencia alguna. No he podido encontrar esta frase en las obras de Kierkegaard]. < <

[34] B íii 378.36; cfr. B iii 104.26. < <

[1] Berlin admira esta capacidad de Hamann para recuperar críticamente los mundos individuales más allá de los sistemas filosóficos. La crítica de Berlin a la racionalidad moderna —aunque él desconfía del concepto de modernidad (Berlin, 1993)— consiste en señalar cómo bajo las construcciones generales aparece, de modo incesante, la exigencia de lo particular. Esta tarea crítica se advierte en sus estudios de historia de las ideas —monografía sobre Marx (Berlin, 1973, caps. 3 y 6), estudios sobre el empirismo británico (Berlin, 1979, pp. 11-29, 57-58, 103-112)— como en sus ensayos filosóficos —Berlin, 1983, b y 1988, a, sobre todo el titulado «Inevitabilidad Histórica»—. Algunos de sus comentaristas creen que esta defensa crítica del individuo se traduce en Berlin en una actitud escéptica frente a sistemas y construcciones generales [S. Hampshire, «*Nationalism*», en Edna y Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlin. A Celebration*, Hogarth Press, Londres, 1991, pp. 129-131; ver también el ensayo de Wollheim en ese mismo libro], (N. del T.). < <

[2] Por primera vez aparece en el texto el paralelo entre Vico y Hamann, que al fin de este mismo capítulo se repetirá con una alusión a Goethe. Vico es un autor decisivo en la reflexión de Berlin. Autor poco habitual en las universidades británicas en los años de estudios de Berlin, este piensa lo leyó por recomendación de Collingwood, aunque su lectura dista de la que este último hace de Vico, inspirada en Hegel, vía Croce. La interpretación de Berlin se mueve en terreno cercano a las *Geisteswissenschaften*, aunque el concepto de *Verstehen* —al que acerca el de la Fantasía viquiana— no lo sitúa en estructuras psicológicas sino lingüísticas (Berlin, 1980, b, p. 29, nota 32; pp. 37-41 y 64-67). (N. del T.). < <

[3] Esta critica simultánea a las posibles consecuencias autoritarias del racionalismo moderno y de las antiguas ontologías puede verse también en el ensayo de Berlin, «La Originalidad de Maquiavelo», en Berlin, 1983, c, especialmente pp. 102-107. (N. del T.). < <

[4] El espléndido poder de intuición de Goethe no falla: su observación de que los napolitanos tenían su propio Hamann en el «abuelo» Giambattista Vico (por el que se interesó muy poco) es una nota brillante. Ver *Die Italienische Reise*, 5 de marzo de 1787, p. 28 del vol. 31 de las *Goethe Werke*, Weimar, 1904. [En castellano, Goethe, *Obras*, trad. de Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1989, t. III, p. 141, col. 1. (N. del T.)]. < <

[1] Berlin apunta aquí con ironía a lo que, a su juicio, es la raíz de la debilidad del pensamiento ilustrado: el monismo. En este sentido, esta apretada exposición de la Ilustración podría completarse con sus ensayos «La Decadencia de las ideas utópicas en Occidente» y «La unidad europea y sus vicisitudes», ambos en Berlin, 1992, a. <<

[1] Gotthold Ephraim Lessing, Gesammelte Werke, ed. Paúl Rilla, vol. 8, Berlín, 1956, p. 12. < <

[2] Locke ciertamente había dicho que la única fuente del verdadero conocimiento era, no la intuición racional o las verdades eternas evidentes por sí mismas, que la razón crítica no puede ni rechazar ni poner en duda, sino la experiencia, el hecho bruto de la sensación, el hecho de que vemos lo que vemos, oímos lo que oímos, formamos las imágenes que formamos. Pero Locke procedió con ambigüedad al dejarle a la razón analítica un papel considerable. [Esto último puede verse con mayor detalle en Berlin, 1979, pp. 103-112 y 144. (N. del T.)]. < <

[3] El desarrollo específico de la relación de Hamann con Hume, más amplio que en el presente trabajo, puede encontrarse en «Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán», en Berlin, 1983, c, pp. 233-261. Es tentador trazar una correspondencia entre el escepticismo respecto a los conceptos en Hume y Berlin y las ideas sobre el lenguaje en cuanto práctica inteligente de expresión y comunicación en Hamann y Berlin. Tal vez no fuera, sin embargo, del todo rigurosa. (N. del T.). < <

[4] W ii 73.21; cfr. Bvii 167.10. < <

[5] W ii 74.2. < <

[6] Wiii 29.10. < <

[7] B i 380.6. < <

[8] Ver Philip Merlán, «From Hume to Hamann», Personalist, 32 (1951), pp. 11-18. < <

[9] B iv 293.36. < <

[10] B iv 294.7. < <

[11] Biv 205.33,34. < <

[12] Hamann se deleita en la doctrina de Hume según la cual, aun los actos más triviales presuponen una creencia no demostrable en generalidades determinadas. < <

[13] De su carta a Kant del 27 de julio de 1759 (B i 379.35). < <

[14] B iii 35.1. < <

[15] Bvii 460.6. < <

[16] W iii 39.7. < <

[17] W iii 190.23. < <

[18] W iii 191.24. < <

[19] Las alusiones de Berlin al existencialismo no son frecuentes pero sí sustanciosas. Una de ellas se da en su ensayo De la esperanza y el miedo liberado: opone una visión determinista del futuro a otra basada en la opción libre; afirma que son dos valoraciones alternativas de las cosas y añade que la visión determinista, basada en el cálculo de riesgos, «puede que no reduzca mi libertad como ser racional, pero sí liquidarme como artista» (Berlin, 1983, b, 314). Al exponer la importancia que otorga Herzen a los fines concretos —frente a los generales— y a la opción —frente a toda racionalización—, dice Berlin que la actitud de Herzen «forma un puente entre los empiristas dotados de imaginación moral y los existencialistas que tienen algo verdaderamente inteligible que decir» (Introducción a Herzen, From the Other Shore, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. xvii). (N. del T.). < <

[20] Ver la nota 1 a este mismo capítulo. La cita se encuentra en la página 31 del volumen allí citado. < <

[21] Ver la nota 1 a este mismo capítulo. La cita se encuentra en la página 14 del volumen allí citado. < <

[22] Friedrich Heinrich
Jacobi's
Werke, vol. 1, Leipzig, 1812, p. 367. < <

[23] Bv 272.3. < <

[24] Berlín califica en repetidas ocasiones a la Reforma y al Romanticismo como revueltas contra lo que él llama la tradición central de la Razón Occidental, desde Platón al racionalismo (Berlin, 1983, a). En otros contextos añade a esta idea que el Sturm und Drang y el romanticismo alemán pudieron brotar de la marginación de los intelectuales alemanes —como alemanes, respecto a Europa; como intelectuales respecto al entorno alemán—. Berlin habla de resentimiento, sublime, pero resentimiento al fin («La apoteosis de la voluntad romántica contra el mito de un mundo ideal», en Berlin, 1992, a). (N. del T.). < <

[25] B vii 441.22. Cfr. W 285.28-35. < <

[26] Wiii 40.4. < <

[27] B vii 169.37. < <

[28] B vii 165.13. < <

[29] W iii 284.36. < <

[30] B v 265.37. < <

[31] Esto está próximo a Goethe, que observó: «Las matemáticas no pueden eliminar prejuicios, no pueden mitigar la obstinación o disminuir el partidismo; nada pueden alcanzar en la esfera moral». Goethe, Maximen und Reflexionen, ed. Max Hecker (Weimar, 1907), n.º 608, p. 132. [Goethe, Obras, trad. de R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1990, t. I, p. 397, col. 1. (N. delT.)]. < <

[32] B v 264.36. < <

[33] B vi 350.17. < <

[34] B ii 203.36, B i 378.7. En otra ocasión Hamann se refiere a Spinoza como al «judío cazamoscas» (B vii 181.6). < <

[35] 32 B vi 331.22. < <

[36] B vi 492.9. < <

[37] Por ejemplo, B vii 173.8 ss. < <

[38] W iii 286.17. < <

[39] B iv 59.1. < <

[40] W i 126.3. < <

[41] B ii 78.33. < <

[42] Bii 416.29 ss. < <

[43] Hamann conocía algo la obra de Platón, pero en lo que toca a Sócrates parece que siguió la obra de François Charpentier, traducida por Christian Tomasius. *La vie de Socrate de Charpentier* se publicó por primera vez en su traducción de las *Memorabilia* de Jenofonte, en 1650, y fue revisada después en diversas ocasiones. La traducción de Thomasius de 1693 se tituló Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophie, oder: Das Leben Socratis; Hamann siguió la segunda edición (Halle, 1720). < <

[44] La discusión sobre el alcance del conocimiento y la determinación científicas, dentro del ámbito general del conocimiento tiene otra dimensión: la oposición de dos conocimientos, especulativo y científico-positivo, ambos insuficientes, como señaló Schiller al hablar del espíritu especulativo y profesional. Berlin cita una versión de Herzen del mismo problema en Berlin, 1980, a, pp. 361-362. (N. del T.). < <

[45] En el primer lustro de la década de los cincuenta, Berlin escribió un largo ensayo, crítico hacia el determinismo y su aplicación a la historia y a las ciencias políticas: «La inevitabilidad histórica», reimpreso más tarde en Berlin, 1988, a. La introducción de este volumen recoge las respuestas de Berlin a sus críticos y da idea —y referencias— del alcance polémico del trabajo. (N. del T.). <<

[46] Hay traducción castellana bajo el título *Jerusalén o acerca del poder religioso del judaismo*, Anthropos, Barcelona, 1991. (N. del T.). <<

[47] W iii 300.27 ss., 301.25 ss. < <

[48] La actitud de Hamann respecto a los judíos ha sido objeto de cierta discusión. Ver, por ejemplo, el ensayo de
Ze'ev
Levy sobre la controversia de Hamann con Mendelssohn en Bemhaard Gajek y Albert Meier (eds.), *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung*, Francfort, 1990, pp. 327-344. Sin embargo, hay indudablemente una rociada de marcas de antijudaísmo en los escritos de Hamann. Ver, por ejemplo, W iii 146.34, 151.31, 395.11, 397.18; B vii 181.6, 467.26, así como varios pasajes de *Golgotha y Scheblimini!*; y aunque se obligaba a defender lo que él tenía como verdadero judaismo contra sus perversiones y consideraba a Mendelssohn como individuo, no es plausible mantener que estuviera libre de lo que más tarde vino en llamarse antisemitismo. En esto era, desde luego, hijo típico de su tiempo. < <

[49] Ver W iii 397.18. < <

[50] W i 14.19 < <

[51] W i 24.25. < <

[52] W i 24.27 ss. < <

[53] W i 24.30. < <

[54] J. Blum, *La vie et de J. G. Hamann, le Mage du Nord, 1730-1788*
l'oeuvre
, París, 1912, pp. 47-48. < <

[55] El autor realiza un juego de palabras en inglés, que el castellano no permite, entre los hilos verticales y horizontales del telar, los que proporciona la máquina y los —en apariencia más activos— proporcionados por la lanzadera. Me he atenido a la traducción respectiva de urdimbre y trama. Se pierde el juego fonético entre web y weft. (N. del T.). < <

[56] Ciertamente hay mucho más en la concepción que sobre Dios tiene Hamann. No es solo el poeta que crea el mundo desde el principio de los tiempos, sino también el «ladrón del final de los días» (W ii 206.20; ver Apocalipsis, 16,15), esto es, el último juez de todo cuanto hizo y que ahora vuelve a tomar consigo. Más aún, no solo descendió compasivamente al nivel de su creación, sino desplegó la humildad divina en la encarnación —*forma servi*— como un modo de revelación. Y su unidad abarca los opuestos: la calma infinita con la infinita energía (W ii 204.10), la *coincidentia oppositorum* a la que, como a su esencia, se refirió el Cusano. Esta es la teología de Hamann, pero mucho más sorprendente es su doctrina de la relación de Dios con sus creaturas. < <

[57] B iv 288.29. < <

[58] W ii 199.1. < <

[59] B v 265.37 < <

[60] B iv 6.20. < <

[61] W i 300.17. < <

[62] «Höllenfahrt», W ii 164.17. < <

[63] Wiv 424.47. < <

[64] B vi 230.35. < <

[65] B vi 231.12. < <

[66] B i 297.12. San Pablo fue el apóstol favorito de Hamann. < <

[67] W ii 206.1. < <

[68] B i 442.32. < <

[69] W ii 206.1. < <

[70] W ii 162.33. < <

[71] W ii 201.4 ss. < <

[72] W ii 205.20. < <

[73] W ii 208.20; monosilábico: relámpago, en alemán, «Blitz». < <

[74] Estos pasajes recuerdan el célebre ensayo de Burke sobre lo bello y lo sublime. [Hay traducción castellana de Gras Balaguer con el título *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Tecnos, Madrid, 1987. (N. del T.)]. Hamann leyó ciertamente a Burke y existe afinidad, en particular, en el elogio de lo sublime en contraste con la perfección clásica. Pero el paralelo no debe llevarse demasiado lejos. Joseph de Maistre, cuyos ataques a la Ilustración francesa no son disímiles, es improbable que hubiera oído alguna vez hablar de Hamann. < <

[75] B ii 415.20. < <

[76] W iii 199.28. < <

[77] W ii 208.11. < <

[78] B v 167.16. < <

[79] *The Marriage of Heaven and Hell*, lámina 3. El texto de la cita inglesa es el de *William Writings*
Blake's
, ed. por G. E. Bentley, Jr. (Oxford, 1978). [Versión española de Pablo Mané Garzón: *Blake, Obra poética*, Eds. 29, Barcelona, 1992, p. 230. (N. del T.]. < <

[80] *The first Book of Urizen*, lámina 3, líneas 1-3, 7 (i 241). [Versión castellana de Avantos Swan: Blake, *El Libro de Urizen*, Ed. Swan S. L. Avantos & Hakeldama, San Lorenzo de El Escorial, 1984, p. 47. La edición es bilingüe. (N. del T.)]. < <

[81] *Jerusalén*, lámina 74, línea 10 (i 581). < <

[82] *Jerusalén*, lámina 37, línea 4 (i 495). < <

[83] *Jerusalén*, lámina 10, línea 4 (i 434). < <

[84] *Vala*, lámina 84, lineas 38-39 (ii 1196). < <

[85] *Jerusalén*, lámina 77 (i 587). <<

[86] *Visión del Juicio Final*, lámina 69d (ii 1010). < <

[87] Visión del Juicio Final, lámina 95 (ii 1027). < <

[88] Jerusalén, lámina 54, líneas 17-18 (i 352). < <

[89] El Primer Libro de Urizen, lámina 28, líneas 4-7 (i 282). [En la citada versión española, lámina 27, p. 87. (N. del T.)]. < <

[90] *Visión del Juicio Final*, p. 87z (ii 1024). <<

[91] *El Evangelio eterno*, p. 50 (ii 1060). < <

[92] *Cantos de experiencia*, p. 51, *Una niñita perdida*, líneas 1-4 (i 196). [Versión española: Blake, *Obra poética*, p. 140. (N. del T.)]. < <

[93] *Jerusalén*, lámina 4, líneas 18, 20 (i 422). < <

[94] *Laocoonte*, aforismo 16 (i 665). < <

[95] *Laocoonte*, aforismo 17, 19 (i 665, 666). < <

[96] Valga de ejemplo: «te enorgulleces de ser alemán y te avergüenzas de ser prusiano que es diez veces mejor que aquello» (B ii 434.5). Compárese esto con una observación de una carta a Kriegsrat Scheffner: «Apenas deseo ser alemán […], soy nada más o nada menos que un prusiano oriental» (B v 199.15). Debo estas citas a Gunnar Beck. < <

[97] «Las normas son las vírgenes vestales que hicieron crecer la población de Roma gracias a las excepciones que realizaron» (W ii 345.11). Rómulo y Remo fueron hijos de Marte y Rhea Silva, una virgen vestal. < <

[98] W ii 362.16 ss. < <

[99] C. L. von Hagedorn, *Betrachtungen über die Mahlerey*, Leipzig, 1762, vol. I, p. 150; citado por Hamann en W ii 345.4. < <

[100] W ii 345.9. < <

[101] W iii 285.18. < <

[102] W iii 285.18. < <

[103] *De l'Esprit*, ensayo 1, cap. 7, p. 116, en *Oeuvres completes de M. Helvétius*, vol. 1, Lieja, 1774; cfr. ensayo 2, cap. 13. < <

[104] W iii 385.29 ss. < <

[105] W iii 193. 37. < <

[106] W iii 194. 1. < <

[107] W iii 410.5; W iv 462.6. Es una alusión al Nuevo Testamento, I Cor 1, 23: «predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los griegos». < <

[108] *Allgemeine deutsche Bibliothek*, suplemento a los volúmenes 25-36 (1775-1778), parte 4, p. 2479. Reimpreso en *Schriften Hamann's*
, vol. 8, ed. Gustav Adolph Weiner, parte I (Berlín, 1842), p. 282. <<

[109] El más feroz adversario de Lessing de entre el clero luterano. Un admirador de Lessing dijo en cierta ocasión que él preferiría equivocarse con Lessing a tener razón con Goeze. < <

[110] W iii 89-108. < <

[111] Este seudónimo, que a él le gustaba, por el que lo conocieron muchos de sus contemporáneos y que cubre toda la discusión que han tenido sobre él los escritores alemanes de los dos últimos siglos, se lo dio originalmente F. K. von Moser. No solo está vinculado al hecho de que en 1762 escribiera un breve ensayo sobre los Magos de Oriente en Belén, en el que, como piedra arrojada contra la memoria de Helvétius, dice que lo que los magos hicieron fue aparentemente absurdo —abandonaron sus reinos y negocios, comprendieron mal una antigua leyenda oriental sobre la buena nueva, buscaron la cuna de un niño extranjero con consecuencias deplorables, puesto que ocasionaron que el tetrarca Heredes asesinara a los inocentes: una empresa, en suma, desastrosa— pero que de aquel acto, como de todos los del genio, se deriva que un acontecimiento, exteriormente absurdo para los contemporáneos, si Dios está verdaderamente en él, es una hazaña inmortal que escapa a toda valoración. El sobrenombre se debe, más bien, al hecho de haber predicho Kepler que el planeta Venus cruzaría la órbita solar en junio de 1761; en ese año, el capitán Cook salió para los mares del Sur, el culto orientalista Michaelis persuadió a Federico V de Dinamarca para que enviara una expedición a Arabia y Hamann inició su estudio del Corán. De ahí, una concatenación de acontecimientos que apuntaban todos a la idea de los Magos —una estrella, una expedición al oriente— terminan por traducirse en el nombre cariñoso, levemente irónico, de «Der Magus in Norden». <<

[112] W iii 100.21. < <

[113] Los apostrofa llamándoles, «¡Vosotros, insignificantes profetas de Böhmisch-Breda!», una alusión a *Le petit prophéte de Boemischbroda* (sin referencia editorial, 1753), un panfleto referido ostensiblemente a los vaticinios de un profeta nacido en una aldea bohemia, el barón Friedrich Melchior Grimm, crítico admirado en París, que mantenía correspondencia con Catalina la Grande y era amigo de Diderot, Holbach y otras muchas figuras de la Ilustración. <<

[114] W iii 105.4. < <

[115] *Dichtung und Wahrheit*, libro 11; p. 405 en la edición de Scheibe (ver nota 2 al cap. 1). [En la traducción castellana que citamos en esa misma nota, la referencia está en el tomo II, p. 1736, col. 1. El calificativo cimerio procede del libro 11 de la Odisea, un pueblo al que «jamás el sol resplandeciente los ilumina con sus rayos […] pues una noche perniciosa se extiende sobre los míseros mortales». Cimerio se convierte así en símbolo de una vida envuelta en tinieblas, oscura, de donde Lactancio dice: «*Cimmeriae tenebrae*». Se trata de un pueblo mitológico, localizado en las cercanías del Ponto Euxino y al que se atribuye origen escita. No debe confundirse con el pueblo, histórico, de los cimbros. Las tinieblas cimerias connotan ignorancia, como dice Cicerón. En cualquier caso no hay connotación a la tiniebla de la noche romántica, sino a la de la muerte y la ignorancia. La intención de Goethe queda clara en la misma progresión de los adjetivos. Debo algunas de estas ideas al profesor Jiménez Manzorro. (N. del T.)]. <<

[1] *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam, 1746. < <

[2] *Dissertation sur les differents moyens dont les hommes se sont servís pour exprimer leurs idées*, lección impartida el 13 de mayo de 1756. *Oeuvres* de Mr. de Maupertuis, Lyon, 1756, vol. 3, pp. 435-468. < <

[3] *Traité de la formation méchanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, París, 1765; traducido al alemán como *De Brosse über Sprache und Schrift*, Leipzig, 1777. < <

[4] Johann Peter Süssmilch, *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schopfer erhalten habe*, fechado en 1756, pero editado por primera vez diez años más tarde, en Berlín, en 1766. Uno de los aliados más elocuente y persuasivo de Süssmilch fue, poco después, en el mismo siglo, Antoine Court de Gébelin. < <

[5] W iii 237.28. < <

[6] Esta es la reconocida tesis de Herder en su obra sobre el origen del lenguaje, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlín, 1772, p. 221. Ver Herders *Sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, vol. 5, Berlín, 1891, p. 146. Hamann cita el pasaje con diversos énfasis en W iii 18.19. [Hay traducción castellana del ensayo sobre el lenguaje en J. G. Herder, *Obra selecta*, prólogo, traducción y notas de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982, pp. 131-232. La traducción de la referencia es: «El origen humano [del lenguaje] muestra a Dios en su luz más poderosa: la de presentamos su obra, un alma humana, creando y recreando por sí misma una lengua, por ser obra suya, por ser un alma humana» (p. 231). (N. del T)]. < <

[7] Suele contarse del economista J. M. Keynes que, cuando le preguntaron si pensaba con imágenes o con palabras, respondió: «Pienso con pensamientos». Es ingenioso pero, si Hamann tiene razón, absurdo. < <

[8] Pidió una copia de la Ciencia nueva en 1777 y se decepcionó cuando la recibió porque, por el titulo, había creído que trataba de economía política que era lo que le interesaba entonces; en cualquier caso formuló su propia teoría mucho antes de esto. Si hubo influencias de Vico pudo ser a través de los especialistas italianos en Homero —muy leídos en Alemania— pero no hay evidencia alguna de influencia directa sobre Hamann de la Ciencia nueva. < <

[9] W iii 284.24. < <

[10] W ii 199.4 ss. < <

[11] W ii 208.20, 25. < <

[12] El lenguaje, como todo aprendizaje, «no es mera invención, sino más bien una reminiscencia» (W iii 41.11). < <

[13] Por ejemplo, W iii 287.29. <<

[14] Wii 170.37. < <

[15] Wii 172.21. < <

[16] Wii 171.15. < <

[17] Johann Albrecht Bengel, *Gnomon novi testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur*, Tubinga, 1742, prefacio, sección 14, p. xxiv. Ver B ii 10.1 ss. < <

[18] B i 309.11. < <

[19] Es uno de los aspectos de la idea romántica de verdad en el arte que Berlin subraya, como mencionamos en el trabajo introductorio. Puede verse con más detalle en el ensayo dedicado a Belinsky en Berlin, 1980, a, especialmente en las pp. 300-304. (N. del T.). < <

[20] Este concepto herderiano, la *Einfühlung*, es otro elemento que Berlin incorpora a su personal entendimiento de la noción *Verstehen*. Si la fantasía viquiana insiste en el elemento imaginativo, este subraya el empático. En ambos casos los aspectos psicologistas pierden importancia en beneficio de una noción de comprensión que propone tentativamente categorías que, en estrecha conexión con el lenguaje, pueden formar parte de la configuración de la experiencia. No parece casual que Berlin en alguna ocasión acerque su visión de la comprensión de la historia a la noción diltheyana de *Wirkungszusammenhang*. También aquí los aspectos lingüístico y categorial predominan sobre los psicológicos. Véase «El concepto de historia científica», en Berlin, 1983, b, desde la p. 216 en adelante. (N. del T.). < <

[21] La actitud ante las culturas y épocas diferentes a la propia que se atribuye a Hamann, es también característica de Berlin. Brodsky lo ha comparado al «explorador indio» que se mueve en tierra de nadie, entre culturas, observa las diferencias y medita. A ello opone el poeta ruso la actitud de «los escuadrones de caballería», convencidos de los bienes de la civilización que imponen. Brodsky, «Isaiah Berlin: A Tribute», en Edna y Avishai (eds), Margalit, *Isaiah Berlin: A Celebration*, Hogarth Press, Londres, 1991, pp. 205-215. (N. del T.). <<

[22] Una idea que surge de buenas a primera en Henri de Saint-Simon y en Marx, pero que no está, por lo que puedo saber, en Herder. < <

[23] W iii 237.10. < <

[24] Para los antiguos hebreos, Dios, su presencia {*Shekinah*) y la tienda donde reposaba la Alianza eran una misma cosa. Esta idea de la capacidad expresiva de las palabras y las cosas por sí mismas tuvo gran importancia en el Renacimiento y se opone a las concepciones dualistas. [N. del T.]. < <

[25] Bv 95.21. < <

[26] B v 108.6. < <

[27] Berlin desarrolla concisamente su idea sobre la relación entre categorías y formas y usos lingüísticos en su entrevista con Magee (Berlin, 1982). De modo más amplio puede encontrarse en Berlin, 1983, b. <<

[28] La idea del lenguaje ordinario como metalenguaje de sí mismo, si bien desarrollada en términos, sobre todo, pragmáticos, aparece en muchos lugares de las obras, de Berlin. Tiene interés especial su «J. L. Austin y los comienzos de la filosofía de Oxford», en Berlin, 1984, a, pp. 206-230. [N. del T.]. <<

[29] W iii 32.21. < <

[30] Por ejemplo, «Hablar es traducir», W ii 199.4. < <

[31] B i 393.28. < <

[32] B vi 108.24. < <

[33] B v 264.36. < <

[34] *Paradoxe sur le Comedien* (publicada como obra póstuma en 1830). Ver F. C. Green (ed.), *Writings on the Theatre*
Diderot's
, Cambridge, 1936, pp. 249-317. [Hay traducción castellana: *Diderot, Escritos filosóficos*, ed. preparada por F. Savater, Ed. Nacional, Madrid, 1975, pp. 141-216. Obra editada en 1990 por Mondadori. (N. del T.)]. < <

[35] *Paradoxe sur le Comedien* (publicada como obra póstuma en 1830). Ver F. C. Green (ed.), *Writings on the Theatre Diderot's*, Cambridge, 1936, p. 277. < <

[36] *Paradoxe sur le Comedien* (publicada como obra postuma en 1830). Ver F. C. Green (ed.), *Writings on the Theatre Diderot's*, Cambridge, 1936, p. 296. < <

[37] Berlin desarrolla y utiliza una noción de alienación como sometimiento de los hombres a sus propias creaciones conceptuales. En este sentido, esta noción se relaciona con su actitud escéptica ya descrita y con su concepto de empirismo que es el fidelidad a las consecuencias de la critica del argumento ontológico. Para Berlin será alienación el uso o la consideración no reflexiva de una categoría o de un método (véase «La inevitabilidad histórica», en Berlin, 1988, a). Quizá interese señalar que, para Berlin, Marx es un verdadero empirista en la medida en que consigue tratar así a la dialéctica hegeliana. Para Berlin, finalmente, Marx pudo hacer esto a partir de sus lectura de Feuerbach que —dice Berlin empleando un lenguaje lleno de ecos kantianos— despertó al pensador renano de su sueño dogmático (Berlin, 1973, a, pp. 147 ss.). (N. del T.). <<

[38] W iii 284.8. < <

[39] W iii 285. 18. < <

[40] B v 177.18. < <

[41] W iii 38.3. < <

[42] Cfr. B iii 104.26. < <

[43] B i 450.19. < <

[44] Vico había dicho esto antes pero, como ya he señalado, nadie en el siglo XVIII prestó atención a su trabajo, excepción hecha, quizá, de unos pocos estudiosos de Nápoles. Eruditos ingleses como el obispo Lowth —en su *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*— y Blackwell, que dijeron algo parecido, no percibieron sus implicaciones y Voltaire, que recensionó la obra de Lowth en 1766, tampoco. < <

[45] W ii 197.15. < <

[46] W ii 198.17 ss. < <

[47] W ii 197.18. < <

[48] W ii 123.12. < <

[49] W iii 300.31. < <

[50] B i 293.23. < <

[51] B v 40.16, 51.28. < <

[52] W ii 126.9. < <

[53] El célebre poeta alemán, extraordinariamente piadoso, autor de la epopeya cristiana *Mesíada* de la que Herder, cabeza de la iglesia luterana en Weimar, lamentaba que no era lo bastante alemana. < <

[54] W iii 303.13. < <

[55] *Golgotha und Scheblimini*!, W iii 291-320, un ataque al libelo político de Mendelssohn, está referido completamente a este tema. < <

[56] B vii 460.27. < <

[57] B vii 172.33. < <

[58] Ver, más adelante, el apéndice. < <

[1] B iv 5.17. < <

[2] W iii 31.30, en alusión a Génesis 3,8. < <

[3] *Conjectures on Original Composition* (1759). <<

[4] B i 377.35. < <

[5] W iii 22.16. < <

[6] *Nordische Sammlungen welche unterschiede Exempel einer lebendigen und wahren Gottseligkeit im Reiche Schweden in sich halten*…, vol. I, Altona, 1755, parte I, p. 123. Copia en la Biblioteca Real, Estocolmo. < <

[7] *Christen-Statt Hauff Erden ohne gewöhnlichen Lehr-, Wehr- und Mehr- Stand…* Sin referencia de ciudad, 1700; publicado bajo el seudónimo del Demócrito Cristiano, pp. 18, 78-79, 111. < <

[8] B iii, xxi.21 ss., B iii 263.1, ss. < <

[9] W iii 287.31. < <

[10] Tiene interés recordar aquí la crítica de Berlin al formalismo moral de Kant. Valora el reconocimiento kantiano de la autonomía de la voluntad humana, decisivo para el pensamiento liberal —aunque fue también un antecedente de la rebelión romántica: «con su filosofía moral levantó la tapa de una caja de Pandora que liberó tendencias que fue el primero, con perfecta honradez […] en condenar», dice en su trabajo «La apoteosis de la voluntad romántica» (Berlin, 1992, a)— pero rechaza la diferenciación kantiana entre fines humanos racionales y otros que no lo son: «Kant y los racionalistas de su estilo no consideran que todos los fines humanos tengan igual valor», y apostilla: «nunca he entendido qué significa la palabra razón en este contexto» («Dos conceptos de libertad» en Berlin, 1988, a, p. 224, nota 21). (N. del T.). <<

[11] W ii 197.26. < <

[12] W ii 198.34. < <

[13] W ii 176.12. < <

[14] *Aesthetica in nuce*. W ii, 195-217. El subtítulo de Hamman es *Rapsodia en prosa cabalística*. < <

[15] B iv 288.29. < <

[16] Berlin interpreta la noción marxista de praxis como una implicación de lo que él piensa es para Marx una verdadera esencia del hombre, «la lucha por realizar plenamente sus potencialidades [y] evitar ser juguete de fuerzas misteriosas, arbitrarias e irresistibles logrando dominio sobre ellas y sobre sí mismo, lo que equivale a la libertad». Esta esencia «es el momento metafísico de Marx» (Berlin, 1973, a, pp. 132 y 134). (N. del T.). <<

[17] B i 450.18. < <

[18] Esta metáfora se encuentra también en Novalis, en su *Borrador general*. «Solo la filosofía lejana es poesía y tiene valor de vocal: nos da los contenidos, lo demás nos da formas vacías, consonantes»; y en otro pasaje: «El alma es un cuerpo consonado. Los hebreos llamaban a las vocales el alma de las letras». En las mismas notas novalisianas aparece la idea del desciframiento de la realidad como ecuación polinómica, lejos de los binomios —o dualismos— tradicionales. (N. del T.). < <

[19] W ii 342.28, 33. < <

[20] W ii 347.8 ss. < <

[21] B ii 330.30. < <

[22] *Fausto*, parte I, línea 2038. <<

[23] Johann Jakob Wilhelm Heinse, *Ardinghello und die glückseligen Inseln* (1787). < <

[24] *Eduard Allwills Papiere* fue publicado en 1775; *Woldemar en 1779*. La cita de *Woldemar* pueden encontrarse en *Friedrich Heinrich Werke*
Jacobi's
, vol. 5, Leipzig, 1820, p. 113. < <

[25] Publicada en 1799. < <

[26] Wilhelm Heinse, *Ardinghello und die glückseliger Inseln*, ed. Cari Schüdderkopf, Leipzig, 1911. Vol. 4 de su edición de las *Sämmtliche Werke* de Heinse, pp. 155, 111. <<

[27] Wilhelm Körte (ed.), *Briefe zwischen Gleim, Wilhelm Heinse und Johann von Müller*, Zúrich, 1806, vol. 1 [*Briefe deutscher Gelehrten*, vol. 2], p. 123; cfr. pp. 10, 55. < <

[28] Wilhelm Körte (ed.), *Briefe zwischen Gleim, Wilhelm Heinse und Johann von Müller*, Zúrich, 1806, vol. 1 [*Briefe deutscher Gelehrten*, vol. 2], p. 255. < <

[29] W ii 356.26. < <

[30] W ii 356.16. [Dotán es el lugar en el que, según el Génesis, José fue vendido por sus hermanos. Elias fue arrebatado al cruzar el Jordán dejando su túnica a Eliseo. (N. del T.)]. < <

[31] B ii 104.19. < <

[32] B ii 105.22. < <

[33] B ii 84.11. < <

[34] Diderot, *Salón de 1765*, ed. Else Marie Bukdahl y Annette Lorenceau, París, 1984, p. 47. < <

[35] W iii 312.36. < <

[36] Kanzler Friedrich von Müller: *Unterhaltungen mit Goethe*, ed. Ernst Grumach, Weimar, 1956, p. 99, 18 de diciembre de 1823. < <

[37] Ver C. H. Gildmeister, *Johann Georg des Magus in Norden, Leben und Schriften Hamann's,* , vol. 6, Hamann-Studien, Gotha, 1873, p. 56. < <

[38] Remito aquí a otro interesante paralelo con la reflexión de Berlin sobre Kant: el imperativo kantiano tiene para nuestro autor algo de defensivo, es una «retirada a la ciudadela interior» (Berlin, 1988, a, pp. 205 ss.) que establece un espacio seguro para la voluntad racional, no solo ante exigencias exteriores, sino ante las del propio deseo. (N. del T.). < <

[39] F. M. Klinger, *Betrachtungen und Gedanken über verschieden Gegenstande der Welt und der Literatur*, § 55: p. 40, en *F. M. Sammtliche Werke*
Klinger's
, vol. 11, Stuttgart/Tubinga, 1842. < <

[40] W ii 73.2 ss. < <

[41] *On the Sacred Disease*, xxi, citado de modo inexacto en W ii 105.24. [De este texto existe edición castellana, bajo el título *Sobre la enfermedad sagrada*, de Carlos García Gual, que, además introduce y anota el texto: *Hipócrates, Obras completas*, Gredos, Madrid, 1983-1989, tomo I. (N. del T.)]. < <

[42] Immanuel Kant, *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, parte I, libro I, §58, p. 226, línea 10. *gesammelte Schriften Kant's*, vol. 8, Berlín, 1912. [Existe una traducción castellana de José Gaos; Revista de Occidente, Madrid, 1935. (N. del T.)]. < <

[1] Del texto de Kant hay en castellano la versión de Eugenio Imaz (E. Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, pp. 25-37) y la de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofa de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 3-23. (N. del T.). < <

[2] Recuérdese lo dicho en el trabajo introductorio sobre el «experto» ilustrado. < <

[3] B v 291.3 ss. < <

[4] Quizá sea interesante recordar, como muestra de tal populismo democrático, algunos de los cuadros de C. D. Friedrich, singularmente su *Tumba de Von Hutten*, pintado a los diez años del final de la guerra de liberación y que es un alegato contra Napoleón y contra el régimen subsiguiente. Es curioso el valor político que el pintor concedía a los trajes nacionales alemanes: son, en sus cuadros, notas de inconformismo. (N. del T.). <<

[5] B v 292.5. < <

[6] B vi 533.5. < <

[7] W iii 60.18. < <

[8] La expresión «*without rhyme or reason*», algo que es o se ha hecho sin sentido alguno, es intraducibie. Para conservar el juego de la traducción de Berlin recurro a la expresión castellana «sin sentido ni razón», añadiéndole los términos ingleses. (N. del T.). <<

[9] W iii 60.18. En otra carta —a la Administración General de Prusia (W ii 325.6)— solicita una tarde de permiso para vender sus libros, pues de otra forma no podría sobrevivir. En otra ocasión solicita un trabajo como administrativo menor en la Oficina de Impuestos sobre la Sal y obtener el puesto —aunque no el jardín— de su predecesor holandés: cuando Hamann forzó la cerradura fue oficialmente reconvenido; humillado y hundido, lo ahogaron las deudas. < <

[10] Cfr. W iii 145.9. < <

[11] Hay algo de la misma sublimidad de pensamiento mezclada con una mísera lucha por el salario y sus derechos en Giambattista Vico, en algunos aspectos precursor de Hamann: tampoco obtuvo un reconocimiento pleno en su propio siglo. < <

[12] B iv 260.26, en una carta a Herder tratando sobre todo de otras materias; cfr. las opiniones de Hamann de que la filosofía es «la "papería" (*popery*) espiritualizada por el buen sentido» (W ii 290.36). < <

[13] W ii 319.19. < <

[14] Cfr. W ii 302.17. <<

[15] Por ejemplo, W ii 320.29, W iii 55-60. < <

[16] W ii 302.16. «Existen dos modos de gobernar» —dijo un eminente estadista británico en el siglo XIX en una conversación inédita—, la bambalina y el bambú (*bamboozle and bamboó*)». <<

[17] Esto no impide a Hamann reprender a Federico por mimar sus caprichos a expensas de sus súbditos: «No es lícito coger el pan de los hijos y echárselo a los perros» (W ii 293.20). < <

[1] Diderot en la *Encyclopédie* (que también contiene artículos sobre la *Ilíada* y la *Odisea*). Ver «Grecs (philosophie des)», p. 908, col. 1. <<

[2] W ii 362.1. < <

[3] W ii 361.1 ss. < <

[4] W ii 361.3. < <

[5] B vi 230.35. < <

[6] B iii 34.33. < <

[7] W ii 164.17. < <

[8] *Kant's gessammelte Schriften*, vol. 7, Berlín, 1907, p. 55. [Hay traducción castellana, al encontrarse la referencia en La contienda entre las facultades de filosofía y teología, ed. bilingüe, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y estudio inicial de José Gómez Caffarena, Debate CSIC, Madrid, 1992, pp. 35-36. (N. del T.)]. < <

[9] W iii 38.8. < <

[10] W iii 38.20. < <

[11] El *sutee* es el rito arcaico practicado en la India por el que la viuda debía ser quemada con el cadáver del esposo muerto. (N. del T.). < <

[12] W iii 32.8. < <

[13] W iii 32.21. < <

[14] W ii 294.6 < <

[15] Procrustes, también llamado Damastes, era un bandido que poseía dos lechos, uno mucho mayor que el otro. Tendía a sus víctimas en el que menos pudiera adecuárseles y los atormentaba cortando los miembros que sobresalieran o estirando salvajemente sus cuerpos. Berlin alude con enorme frecuencia a este mito como símbolo de las exigencias de cualquier monismo. (N. del T.). < <

[16] *Sobrame sochinenii v tridtsati tomakh*, vol. 9, Moscú, 1956, p. 21. < <

[17] «Pero la era de la caballería ha acabado. La de los sofistas, economistas y calculadores ha sobrevenido y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre». Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790), p. 127, en *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 8, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell, Oxford, 1979. [Existe traducción castellana del texto de Burke sobre la Revolución francesa, realizada por Vicente Herrero, en *E. Burke, Textos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984. La cita de Berlin se encuentra en la p. 107. (N. del T.)]. < <

[1] Es difícil separar en este excelente apéndice la exposición de las ideas de Hamann de las propias convicciones de Berlin sobre el lenguaje y la comunicación. No podemos sino sugerir al lector interesado los ensayos de Berlin que permitirían trazar este paralelismo y que, a mi juicio, son: a) los ensayos en los que critica la noción de significado del positivismo lógico [Berlin, 1983, b, caps. 2-4, así como «Induction and Hypothesis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suplemento, vol. 16 (1937), pp. 63-102]; b) la crítica de la posibilidad de una escritura de la historia en términos de un lenguaje determinístico (Berlin, 1988, a, cap. 2 e introducción); c) la indagación sobre la peculiaridad de las culturas y consiguientemente, la sugerencia de una noción de objetividad como comunicación (Berlin, 1979, y caps. 3 y 8 de Berlin, 1992, a). (N. del T.). < <

[2] Sobre el pluralismo de Berlin ya hemos citado su estudio sobre Maquiavelo que puede encontrarse en Berlin, 1983, c. El texto citado con mayor frecuencia es su ensayo sobre Tolstói (Berlin, 1980, a, cap. 2, y Berlin, 1981, a). El más terminante, a mi juicio, sobre todo por establecer distancias con el relativismo, es «Dos conceptos de libertad», en Berlin, 1988, a. (N. del T.). < <